

مما تحلى في امرأة تقدر القدر  
جعلته من اصول كتب الفقير  
الحسين عاقل المدرك  
بجامع ما يزيد حفاة  
بخطبة التزي  
١٢٩٥  
والقعة

٥٢٢

523



* فهرست الجزء الاول *			
مطلب الجدلة	مطلب الصلاة والسلام	مطلب اما بعد	تفسير الديباجة
٢	٦	٧	١
الكلام على البسالة	الكلام على الدين	مقدمة في تبين حد العلم	مطلب اصول الفقه
٣	١١	١٦	٢١
مطلب تعريف العلم	مطلب تعريف الفقه	مطلب الاصل ما يتقضى عليه غيره	بيان موضوع العلم
٣٩	٤١	٥٦	٥٩
مطلب العرض الذاتي	بيان فائدة العلم	مطلب الغرض والعلة الغائية	المقصد الاول في بيان احوال الادلة
٦٨	٧٧	٧٩	٨١
الركن الاول في الكتاب	مباحث خاصة بالكتاب	المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة	اما الخاص فلفظ وضع الخ
٨٤	٩٦	١٠٥	١٢٦
حكم اثر من الخاص	الكلام على صيغة الامر	الاختلاف في كون الصيغة حقيقة الخ	حكم اثر من الخاص
١٣٠	١٥٤	١٦٠	١٧٧
مطلق اللفظ لا يقتضى التكرار	المصدر لا يجهل محض العدد	اسم الفاعل الدال على المصدر	الامر المطلق عن الوقت
١٨٥	١٩٠	١٩٣	١٩٤

هذا الكتاب من فوائد الانبياء والائمة  
وقد اوردت فيه الامور التي هي من فروع  
او اعم من ذلك ١١٤

الامر المقيد وجود الاداء سببه			
بالوقت	الخطاب	من الحسن	الى محض كامل الخ
١٩٩	٢٢٠	٢٥٠	١٦١
الكلام على تقسيم القضاء الخ	الكلام على الامر بالمعروف والنهي عن المنكر	الحاكم بالحسن	حكم الحسن لحسن
٢٦٦	٢٧٦	٢٨٢	٢٩٠
الحسن في غيره	ما لا يطابق علي ثلاث مراتب	القدرة نوعان	الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
٢٩١	٢٩٤	٣٠٢	٣١٠
من الخاص التين وهو لفظ طلب به الكف	تذنيب الامر بالشئ	التين عن الشئ	من الخاص
٣١٦	٣٣٥	٣٣٧	٣٣٨
اما العام فلفظ الخ	الجمع المنكر	الجمع المعروف باللام	المفرد المعروف باللام
٣٤٧	٣٤٩	٣٦٧	٣٧٢
التكرار المنفية	اعادة التكرار او المعرفة بالمعرفة	من موضوع لذوات	ما كن لصفات من
٣٧٢	٣٧٧	٣٧٩	٣٨٢
الذي يعم العقلاء وغيرهم	متى لا ذوات وكل	جميع للشئ	حكاية النعل
٣٨٢	٣٨٣	٣٨٦	٣٨٨



واما بالجمع

الجمع المذكور بعلامة	الجمع المذكور بعلامة	واما المشترك	واما الظاهر
الذكر يخص	الاناث يخص	فالخ	عرف مراده
٣٩١	٣٩٢	٣٩٣	٣٩٧
واما المفسر	واما الخفي	واما المشكل	واما الجمل
ازداد وضوحا	مراده	مراده بحيث لا يدرك	مراده بحيث لا يدرك الا ببيان
٤٠٣	٤٠٦	٤٠٨	٤٠٩
واما المتشابه	واما الحقيقة	المرتجل	واما المجاز
رجاء معرفة	استعمل فيها	والمقول	في غير ما
مراده	وضع له	٤٢٠	وضع له
٤١٢	٤١٧		٤٢٣
مطلب العلاقة وهي مختصرة			
في ثمانية الخ			
٤٢٥			
<p>٤٢٦</p> <p>٤٢٧</p>			

هذه حاشية الامام العلامة الازميري  
على شرح مختصر العلامة من لا خسر  
المسي مرآة الاصول في شرح  
مرقاة الوصول وهي اصول  
التقفة فنعنا الله به  
في الدارين  
امين

Süleymaniye Kütüphanesi  
Hasan Hüsnî Paşa  
523



بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد



(الحمد) جمع بين الحمد والتسمية امتثالاً للحدِيثِ الْإِسْلَامِيِّ وَأَقْتَدَاءً بِأَسْلُوبِ الْكِتَابِ الْمَجِيدِ عَلَى مَا سَيَأْتِي بَيَانُهُ تَقْلُّعُهُ فِي الْحَاشِيَةِ لِمَا كَانَ الْمَقَامُ مَقَامَ الْحَمْدِ قَدَّمَ الْحَمْدَ عَلَى اسْمِ اللَّهِ تَعَالَى رِعَايَةً لِلْمَقَامِ اتَّبَعِي بِعَيْنِي أَنْ الْإِهْتِمَامُ بِشَأْنِ مَا هُوَ أَهَمُّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَقَامِ أَوَّلَى مِنَ الْإِهْتِمَامِ بِشَأْنِ مَا هُوَ أَهَمُّ فِي نَفْسِهِ وَهُوَ ذِكْرُ الْمَجُودِ أَقُولُ فِيهِ نَظْرًا لِلْمَقَامِ أَعْنَى الْقَضِيَّةِ الْحَمْدُ أَعْنَى الْحَمْدِ لِلَّهِ تَعَالَى عَلَى مَا يَبْدَأُ بِهِ لِاتِّقْدِيمِ لَفْظِ الْحَمْدِ فَلَوْ قِيلَ لِلَّهِ الْحَمْدُ يَحْصُلُ رِعَايَةُ الْمَقَامِ أَيْضًا وَيُمْكِنُ أَنْ يُجَابَ عَنْهُ بِأَنْ مَقْتَضَى الْمَقَامُ وَأَنْ كَانَ ذَلِكَ لَكِنْ تَقْدِيمُ الْجُزْءِ الصَّادِقِ عَلَى تِلْكَ الْقَضِيَّةِ وَغَيْرِهَا مِنْ أَفْرَادِ الْحَمْدِ أَوَّلَى مِنَ تَقْدِيمِ الْجُزْءِ الْغَيْرِ الصَّادِقِ عَلَى فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِ الْحَمْدِ فَلِذَا قَدَّمَ لَفْظَ الْحَمْدِ عَلَى ذِكْرِ اللَّهِ تَعَالَى بَقِيَ هُنَا اشْكَالٌ وَهُوَ أَنَّ الْمَقَامَ مَقَامٌ مِنْ تَحْمِيدِ مَا تَفَعَّلَ لِأَنَّ مَقَامَ التَّصْنِيفِ يَعْينُ فِعْلَ الْحَمْدِ وَأَتَمُّ الْإِشْبَاهِ فِي تَعْيِينِ الْمَجُودِ أَهْوَالَهُ تَعَالَى أَمْ غَيْرِهِ مِنَ الْأَسْتَاذِ وَغَيْرِهِ عَنْ عَيْنِهِ فِي التَّصْنِيفِ

فكان

فكان اللائق بالمقام ان يقول لله الحمد ثم اللام فيه للجنس على ما اختاره الزمخشري لانه المتبادر الى الفهم الشائع في الاستعمال خصوصاً في المصادر الدالة على الحقيقة نفسها ولان اللام لا تفيد سوى التعريف والاسم لا يدل على غير المسمى والمسمى هو الجنس لا الافراد ولان الجنس مما يدل عليه اللام بدون استعانة القراءن والاستغراق من موجبات القراءن والعهد لا يساعد المقام لان المقام مقام اختصاص جميع افراد الحمد لله تعالى لا اختصاص الفرد الواحد الكامل بادعاء ان جميع ما عداه كالعدم بالنسبة اليه فلم يبق للعمل سوى الجنس مجال فان قيل لما كان المقام مقام اختصاص جميع الافراد فالجمل على الاستغراق اولى من الجمل على الجنس وان احتاج الاستغراق الى القراءن لانه يدل على المقصود صريحاً والجنس يدل عليه في ضمن اختصاصه والصريح اولى من الضمني اجيب عنه بان اختصاص الجنس سواء قصد اليه من حيث هو او في ضمن جميع الافراد وفي ضمن الفرد الكامل يستلزم اختصاص جميع الافراد لله تعالى اذ لو ثبت فرد على تقدير اختصاص الجنس من افراد ذلك الجنس لغيره تعالى لكان الجنس ثابتاً في ضمنه ايضاً فلا يكون الجنس مختصاً لله تعالى وهو خلاف الفرض فلا حاجة هنا في تأدية ما هو المقصود الى ان يراد على الجنس معنى زائداً يستعان فيه بالقراءن وهذا اختيار طريقة البرهان حيث انتقل فيه من المألوم الى اللازم وهو فن من البلاغة (لله) هو علم لذات الواجب الوجود لاسم المفهوم الواجب الوجود كما زعم بعضهم والا لما افاد لاله الا الله التوحيد لان هذا المفهوم كلي والكل من حيث هو كلي - بمقتضى كثرة والتعدد وان انحصر في فرد بحسب الخارج ولانه لا بد له من اسم يجري عليه صفاته وذلك يقتضي عدم جواز اطلاق ذلك الاسم على غيره فيكون علماً وما قيل ان ذلك يجوز ان يكون بالاخصاص الحاصل بالغلبة الاسمية بدون كونه علماً وضماد مدفوع بان الغلبة الاسمية لا تمنح في حقه تعالى فان قيل ان وضع العلم يقتضي علم الواضع بذات المعلم بكنهه والعلم بكنهه الواجب متمنع للبشر او يمكن متعذر الوصول اليه للبشر على خلاف المعروف وعلى التقديرين لا يمكن وضع العلم له تعالى اجيب بان العلم لذات المعلم بوجهه ووصافه كاف في وضع العلم له ولا حاجة فيه الى العلم بكنهه وذات الواجب معلوم للبشر باوصافه قلت هذا بناء على قول من قال ان واضع اللفاظ هو البشر واتما على قول من قال ان الواضع هو الله تعالى فلا حاجة الى الجواب المذكور ثم قيل انه عربي وقيل انه معرب

لله



(الذي كرم بنى ادم) فيه اشارة الى ما اشتهر من ان المجدود عليه لا بد وان يكون اختياريا لان التكريم اختياري ولا يرد عليه التقض بالحمد على صفاته تعالى الذاتية لانا نقول الحمد على صفاته الذاتية اما لتزويلها منزلة الاختياري واما لجعل الاختياري المعترف في المجدود عليه اعم مما صدر بالاختيار وما صدر عن المختار وتلك الصفات وان لم تكن اختيارية بالمعنى الاول فهي اختيارية بالمعنى الثاني واما لجعله اعم من معنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكنه شاء ومن معنى يصح منه الفعل والتركة وتلك الصفات اختيارية بالمعنى الاول واما لجعل سبق الاختيار على تلك الصفات سبقا ذاتيا كسبق الوجوب على الوجود لازما ما حتى يازم الحدوث (بالعقل القويم) قد تقرر ان للعقل اربع مراتب الاولى مرتبة العقل الهيولاني كمال الاطفال والثانية مرتبة العقل بالملكة اعني مرتبة العلم ببعض الضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات من تلك الضروريات وهي مناط التكليف والثالثة مرتبة العقل بالفعل وهي ملكة استنباط النظريات من الضروريات والرابعة مرتبة العقل المتفاد وهو ان يحضر عنده النظريات بحيث لا تغيب عنه والا انسان مكرم باعتبار كل من هذه المراتب لكن توصيفه بالقويم لا يناسب المرتبة الاولى تأمل (وهذا هم) قد تطلق الهداية ويراد بها الدلالة على ما يوصل الى المطلوب كما في قوله تعالى واما نود فهدى بناهم فاستحبوا العمى وقد تطلق ويراد بها الدلالة الموصلة الى المطلوب كما في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي وقال التفاترا في حاشية الكشف ان ما يتعدى الى المفعول بنفسه معناه الاتصال الى المطلوب ولا يكون الا فعل الله تعالى فلا يسند الا الى الله تعالى كقوله تعالى لتهديهم سبلنا وما يتعدى بالحرف معناه الدلالة على ما يوصل الى المطلوب فيسند تارة الى القرءان كقوله تعالى يهدي للتي هي اقوم وتارة الى النبي عليه السلام كقوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم انتهى فعلى هذا تكون الهداية في كلام المصنف بمعنى الدلالة على ما يوصل الى المطلوب لانه يتعدى بالحرف الى الصراط المستقيم (بنور توفيقه) الباء سببية وازدادة النور الى التوفيق يجوز ان تكون بمعنى اللام وان تكون اضافة المشبه به الى المشبه وان تكون لادنى ملازمة وذلك بان يكون المراد بالنور هو العقل لانهم عرفوا العقل بانه نور يضيء به طريق المطلوب للنفس الناطقة بتوفيق الله تعالى فيكون المعنى على هذا التقدير وهذا هم بنور حصل فيهم بتوفيقه تعالى وفيه اشارة الى رد مذهب المعتزلة من

الذي كرم بنى ادم بالعقل القويم \*  
وهذا هم بنور توفيقه

ان حصول الهداية فيهم بطريق الوجوب على الله تعالى لا بطريق الاختيار (الى الصراط المستقيم) اي مله الاسلام والجار متعلق بالهداية او بالتوفيق (شرع) اي اظهر واوضح (لهم الاحكام) اي الاحكام الاعتقادية والعملية على ما نقل عنه في الحاشية وانما فصل اشارة الى ان المقام مقام الفصل لا الوصل كانه قيل كيف هداهم الى الصراط المستقيم فاجاب بانه هداهم بان شرع لهم الاحكام الشرعية (بطوله العميم) بفتح الطاء بمعنى الفضل والاحسان في المصباح طال على القوم بطول طولا اذا فضل عليه وطول الحزوة مصدر من ذلك انتهى يعني هداهم الى الملّة الاسلاميّة بان اوضح لهم الطريقة الموصلة اليها وهي الاحكام الشرعية بفضلها الشامل فيه ايضا رد المذهب المعتزلة يعني ان شرع الاحكام ليس بطريق الوجوب بل بفضل (ووفق بعضهم لاستنباطها) راجع الى الاحكام بطريق الاستعداد لان المراد بلفظ الاحكام اعم من الاعتقادية والعملية على ما تقدم ويضميرها العملية بقرينة الاستنباط لان الاجتهادية هي العملية لا الاعتقادية والمراد بالبعض هم المجتهدون ومعنى توفيقهم جعله موقفا لهم اسباب الاجتهاد (بفضله التخييم) الجار متعلق بوفق وفيه ايضا ما تقدم (ليخلوا) بانحاء المجعلة من التخلي لامن الخلو يعرف بالتأمل (عن المرديات) اي المهملة كات (فينجوا من عذاب الجحيم) فان التخلي عن المرديات وان لم توجب النجاة لكنها ترتب عليها بوعده الكريم وفضله العظيم ولذلك فرع عليها بالقاء التقريرية (ويخلوا) بالحاء المهملة من التخلي وفيه اشارة الى ان التخلي مقدمة على التخلي (بالتجيات) اي الملكات المرضية (فيخلوا) بالحاء المهملة من الحلول (بالنعيم المقيم) اي ينزلوا به وفي المصباح حلت بالباد حلولا نزلت به (واشهد ان لا اله الا الله) عطف على جملة الحمد على معنى احدا لله واشهد ان لا اله الا الله واشهد بمعنى اعلم لما في المصباح قولهم اشهد ان لا اله الا الله تعدي بنفسه لانه بمعنى اعلم انتهى والمراد بالعلم هنا معنى التصديق اليقيني على وجه الادعاء والقبول كما هو المعترف في الايمان (وحده لا شريك له) فيه اشارة الى ما قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى في الفقه الاكبر الله تعالى واحد لامن طريق العدد بل من طريق انه لا شريك له قيل مراد ابي حنيفة نفي الارادة لاني المراد والا فالوحدة العددية لازمة لكل جز في حقيق غير مختصة به تعالى فلا يصح فيها اقول ان الوحدة على ما حققه اهل التحقيق اربعة اقسام الاول الوحدة الاحدية وهي وحدة الواجب تعالى التي سمي بها نفسه بالاحد

الى الصراط المستقيم \* شرع لهم الاحكام  
بطوله العميم \* ووفق بعضهم لاستنباطها  
بفضله الفخيم \* اخلوا عن المرديات فينجوا  
من عذاب الجحيم \* ويخلوا بالتجيات  
فيخلوا بالنعيم المقيم \* واشهد ان لا اله الا الله  
وحده لا شريك له



وهي عين ذاته مطلقا والثاني وحدة الواحدة وهي وحدة الواجب تعالى ايضا  
التي سمي بها نفسه بالواحد وهذه الوحدة عين ذاته من حيث كونها تجليات  
تجليات وجوده الذي هو عين ذاته وغير ذاته من حيث كونها صفة منسوبة الى  
ذاته كسائر صفاته والثالث الوحدة العددية وهي وحدة الاعداد كوحدة الاثنين  
والثلاثة مثلا لان الاثنين مركب من وحدتين والثلاثة من الوحدات وهكذا  
الى غير النهاية من مراتب الاعداد وهذه الوحدة مقومة للوحدة النوعية العددية  
بمعنى الداخلة في العدد ولذا سميت بالوحدة العددية والرابع الوحدة الكونية  
وهي الوحدة العارضة للوجودات الكونية وهي منقسمة الى وحدة جنسية  
ونوعية وخصوية وكل واحدة من الوحدة العددية والكونية لا يجوز انصافه تعالى  
بها وان كان جزئيا حقيقيا لان كلامهم ما غير الواحد مطلقا ووحدة الواجب  
ليست غيره كذلك بل عينه مطلقا ومن وجه كما ترى فالقول بان الوحدة  
العددية غير مختصة به تعالى ليس قولنا تحقيقا لفراد الامام في الوحدة العددية  
مطلقا فان قيل يجوز ان يراد بالوحدة العددية نفي التعدد والتكثير فينتد بصح  
انصافه تعالى بها ويكون مراد الامام بالنفي المذكور نفي الارادة لاني المراد  
بما زعمه ذلك القائل قلنا ان هذا المعنى عدمي والوحدة وجودية فلا يصح ان يجعل  
تفسيرها وبيان التوحيد ونفي الشركة المذكور في شرحنا على ما رتبناه  
في الكلام (شهادة عن الضمير) ضمير الانسان قلبه وباطنه على ما في المصباح  
(الضمير) اي الخالص على ما في المصباح (وتتفع) عطف على المقدري  
شهادة تصدر عن الضمير وتتفع (يوم لا يتفع مال ولا ينون الا من اتى الله بقلب  
سليم) خالص عن المربيات (والصلاة والسلام) لما كان فيضان النعم  
الالهية من الواهب الرفيع بالعظمة والكبرياء على العبد المتصف بالاحتقار  
والذلة بواسطة جامعة بين جهتي العلوية والسفلية اردف التعميد بالتصلي عليها  
وبهذا يندفع ما يتوهم انه عليه السلام لما كان مأمونا ومعصوما لا حاجة له  
الى الدعاء له عليه السلام (على من ايد) بصيغة المجهول (من عنده) واجع  
الى الله تعالى (بالكتاب الحكيم) اي ذي الحكمة البالغة وهو وصف بصفة  
المتكلم به او الكتاب الصادر من الحكيم ووجه كونه مؤيدا انه من اقوى معجزاته  
عليه السلام والكلام في وجه دلالة المعجزة على صدقه عليه السلام مذكور  
في شرحنا على ما رتبناه في الكلام (وسعد) مجهول ايضا في القاموس  
متدنه تسديدا قومه (مناهج) جمع المنهج بمعنى الطريق (الحق بسفته) جمع

شهادة عن الضمير الضمير  
لا يتفع مال ولا ينون الا من اتى الله بقلب  
سليم والصلاة والسلام على من ايد من  
صدقه بالكتاب الحكيم وسدد مناهج  
الحق بسفته

السنة بمعنى الطريق (الجريم) اي العظيم (محمد وآله وصحبه المجعنين)  
اي المتفقي وفيه وفي ما قبله من ذكر الاحكام والاستنباط والكتاب والسنة  
ما لا يخفى من براعة الاستلال لان في هذا الكتاب يبحث عن احوال هذه الاشياء  
(على تنبيه العصيم) في القاموس عصيم بالمهملتين على وزن كريم بقية كل شئ  
واثره وفيه اشارة الى ان الاحكام النابتة بالاجماع هي الاحكام الباقية من  
المنصوص بالكتاب والسنة (والقاسعين) اي الكاشفين (بانوار الآراء) اي  
الانظار والافكار جمع رأى شبه افكارهم بالشمس واصاف لازمها الى المنبه  
تخيلا (ظلم) جمع ظلمة (شبه) جمع شبهة (كالطريم) هو السحاب الكثيف على  
ما نقل عنه في الحاشية (ما جاد الغمام بدمعه) الغمام السحاب ودمعه المطر  
يقال جاد الرجل بالماء بذله وفيه اشارة الى انه لا يخلو عن الصلاة والسلام على  
النبي صلى الله عليه وسلم مادام حيا (على الغيم) اي الكلاء (ونبت القضم)  
بالمجتمين هو شعر الدابة على ما نقل عنه في الحاشية (في مهممه) جمع مهممه بمعنى  
المقازة في القاموس المهمه والمهممة المقازة البعيدة (القضم) بالمجتمه ثم المهملة  
جمع قصية وهي الرمله كذا نقل عنه في الحاشية (اما بعد) اي بعد الحمد والصلاة  
(فان اولي ما تفرحه القرائح الجوارح) في الحاشية الاقتراح الاكتساب والقرائح جمع قريحة والقوارح جمع  
قارحة اي صافية وتنجح اي تميل والجوارح الاولى جمع جارحة بمعنى العضو  
والثانية جمع جارحة بمعنى الكاسية انتهى (ما) اي علم (يتوصل به الى وسيلة)  
الفقران ويتوصل به الى ذريعة الرضوان وهو علم الاصول (يريد به اصول الفقه)  
لعله اراد انه اعلى بعد علم الكلام والا قد ثبت في محله ان علم الكلام اعلى منه رتبة  
لانه اصول الدين (الذي به يعتلى ذرى) جمع ذروة والمراد به الدلائل على ما نقل  
عنه في الحاشية (الحقائق الاسلامية) اي الاحكام النابتة في الاسلام (ومنه)  
اي من علم الاصول (يجتلى) اي يتكشف (عري) جمع عروة عروة الكوز معروفة  
والمراد بها انواع الدلائل الاربعة ووجوهها من العام والخاص والنص والمحكم  
والظاهر والمتواتر والمشهور وغيرها على ما سيأتي في ابوابها لانها ما لم تعرف  
هذه الوجوه لا يعمل بالدلائل فصارت ككأنها عروة للدلائل (الدقائق)  
الاحكامية (المراد بالدقائق الدلائل عبر عنها أولا بالحقائق لشبوتها في نفسها  
مثل سائر الحقائق وثانيا بالدقائق لدقتها (وقد صنف فيه) اي في علم الاصول  
(العلماء العظام والفضلاء الكرام بؤاهم) اسكنهم (الله تعالى دار السلام)



كتبا معتبره مطولة ومختصرة مره كل منها  
يشتمل على العلة وبسبب ذالغلة لاسمها  
اصول الامام فخر الاسلام فانها قلاعة  
في بيداء اصول لا درع هين الحصول  
شهدت بجلاله قدره كلمة الكلمة الفعول  
وزهدت في تقيص شأنه اسنة السنة  
الفصول فالاقدام بعدها على تصنيف  
في الاصول وترصيف ابواب وفصول  
كالاعانة بالعرفه حين الاستعانة باليم  
والاعانة بالقطرة عند الاستعانة بالديم  
نعم ان قصد احد تهذيب الكلام  
وتقريره الى الافهام واستطلاع رأى  
رأس مقام والذب عنه بكشف المرام  
وتحقيق المقام لساغ له العزم والاقدام  
وان لم يعجب الحسنة الثام  
(شعر)  
ومن يقف آثار الهزبر نيل به  
طرايح حمر الوحش اذ هو رافع

الاسلام مثال شيئا من بقاياهم (ثم اني) بكسر الهمزة (مع اني) بفتح  
الهمزة (بالقصور معترف ومن مجور) جمع مجر (مخور) جمع مخرب بمعنى  
الصدور وموضع القلاعة من الصدر وازدادة الجور اليه من اضافة المشبه به الى  
المشبه (النصارى) جمع نحرير (معترف) من العرف (قد استهواني)  
اي جعلني ذاهوى واشتياق على ما نقل عنه (الشعور بمكنونات) يقال كن  
النشئ ستره (ضمائر الاحبار) بالحاء المهملة جمع حبراي المتجر في العلم  
(واستهمني) الاستهامة من الهيام بمعنى اشتد العيش وايضا الجنون من العشق  
كذا نقل عنه (العنور) اي الاطلاع (على مخزونات سر آثر الاخبار ولم ار  
اليه) اي الى الشعور والعنور (سيلا غير الجمع والترتيب) اي جعل كل  
شيء في مرتبته (ولم اجد عليه دليلا سوى النقد) يقال نقدت الدراهم اذا نظرتها  
لتعرف جيدها من زيفها (والتهذيب) بيان للنقد (فرتبت اولا بحالة)  
في القاموس بحالة بالضم والكسر ما تعجلته من شيء (انيق النظام) انيق  
على وزن كريم حسن معجب هو من قبيل مررت برجل منيع جاره (بل بحلة)  
عطف على بحالة هو بفتح الميم محيطة فيها الحكمة ومنه ظهور وجه الترقى (ربق  
الانتظام) ربق كل شيء احسنه (منطوية على زبدة افكار المتقدمين ومحتوية  
على عمدة انظار المتأخرين مع زوائد) متعلق بكل من الانطواء والاحتواء  
(من فوائده) بيان للزوائد (اقتصها) اي اصطادها (سها من النظر الصائب وقلائد)  
جمع قلاعة (من فوائده) جمع فريدة بمعنى اللؤلؤ لا يخفى عليك مناسبة تعلق الفوائد  
بالزوائد والفرائد بالقلائد (نقلها) اي القلائد (ايدي الفكر الناقب)  
تشبيه الفكر بناظم الاثني كناية وذكري الايدي تخييل والنظم ترشيح (ثم ألقينها  
في زوايا الهجران ونسجت عليها عناكب التسيان) كناية عن الترك حتى صار  
نسيا منسيا (لما اني في زمان غلب فيه على الطباع الحسد والعناد وظهر  
الفساد في البر والبحر بما كسبت ايدي العباد افضل ديدنهم) اي عادتهم ودأبهم  
(الجور) اي الميل (عن سبيل السداد) اي الصواب من القول والفعل (ومنهج  
الرشاد) الرشاد الصلاح والرشاد اسم منه (وامثل هجيراهم) بكسر الهاء  
والجيم المشددة بعدها ياء اي دأبهم وشأنهم (تمزيق) اي تفريق (الادم)  
بفتحين جمع اديم وهو الجلد المدبوغ لفظ ضرب به المثل في مقام الذم (قد سلكوا  
زهاد الضلال) جمع ترهة بتشديد الراء بمعنى الباطل والضلال ضد الهدى  
(من غير ان يجدوا الحق هاديا ودليلا ام) بمعنى بل (تخسب ان اكثرهم

ثم اني مع اني بالقصور معترف ومن مجور  
نخور النصارى معترف قد استهواني  
الشعور بمكنونات ضمائر الاخبار  
واستهمني العنور على مخزونات سر آثر  
الاخبار ولم اجد عليه دليلا سوى  
والترتيب ولم اجد عليه دليلا سوى  
النقد والتهذيب فرتبت اولا بحالة  
النظام بل بحلة ربق الانتظام منطوية  
على زبدة افكار المتقدمين ومحتوية على  
عمدة انظار المتأخرين مع زوائد من فوائده  
اقتصها سها من النظر الصائب وقلائد  
من فوائده ايدي الفكر الناقب ثم ألقينها  
في زوايا الهجران ونسجت عليها عناكب  
التسيان لما اني في زمان غلب فيه على  
الطباع الحسد والعناد وظهر الفساد في  
البر والبحر بما كسبت ايدي العباد افضل  
ديدنهم الجور عن سبيل السداد ومنهج  
الرشاد وامثل هجيراهم تمزيق الادم قد  
سلكوا ترهات الضلال من غير ان يجدوا  
للحق هاديا ودليلا ام تخسب ان اكثرهم



يسمعون او يعقلون) اى الحق (ان) نافية (هم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا) اى سبيل الخير (حتى) متعلق بالقية (امرئ بلسان الالهام لا كوههم من الاوهام) اشارة الى ما نقل عنه فى الحاشية من انه امر فى منامه بتحية منته (ان اميط) يقال اماط الاذى عن الطريق فحماه وازاله (عن وجهها) اى وجه المجلة (اللاثام) وهو ما على فم المرأة من النقاب كانه شبه المجلة بالمرأة المحبوبة فيكون ذكر الوجه تخيلا واللاثام ترشيعا (واظهرها بين ظهراني) مقم (الانام فثمرت) يقال ثمر ثوبه رفعه (عن ساق الجذ فى الانتقاد) اى ثمرت ذيل المنع عن ساق الجذ فى التهذيب والتنقيح يقال انتقد الدراهم اخرج زيوفها (وامسيت) اى دخلت فى المساء وهو خلاف الصباح على ما فى المصباح (سهدا) بضم السين والهاء القليل النوم (فى الاجتهاد وسهرة) كهيئة كثير السهر (فى الارتياح) اى فى الطلب (لجأت) من البحر الطويل وزنها فعولان مفاعيلن فعولان مفاعيلن فعولان مفاعيلن عروضة وضربه مقبوض (بمحمد الله ذى الفضل والتدا) اى الجود (وتوفيقه) عطف على حمد الله (كالبدر) مرتبط بجاءت (من) متعلق بيذا (مشرق بدا) اى ظهر وطلع (اضاءت بها) اى بالمجلة اى صارت بها مضية ومنكشفة (سبل الفروع) اى المسائل الشرعية الفرعية والمراد بالسبل دلائل الجزئية (قوية) حال من السبل (وامسى بها) اى صار بالمجلة (نهج الاصول) ونقل المراد بالاصول الادلة الاربعة وبالنهج انواعها ووجوهها من العام والخاص والظاهر والنص والمشهور والمتواتر وغيرها (مستدا) التسييد التوفيق بالصواب والمراد هنا الانكشاف التام والاستحكام (بها) اى بالمجلة (نال اغصان الفروع فضاة) والمراد باغصان الفروع ما ينشعب منها (بها صار بنیان الاصول مشيدا) اى متحكما (اذا رأت) بالمدلول من باب فاعل بمعنى رأى من الثلاث لعدم استقامة معنى فاعل (الحذاق غرة وجهها) اى وجه المجلة والغرة فى جهة الفرس يابض فوق الدرهم شبهها بالفرس فذكر الغرة تخييل (تجلت لهم عقدا) بالكسر القلادة (ودرامنضدا) ضد متاعه وضع بعضه فوق بعض (لئن نظروا) بمعنى الفكر (فيها) اى فى المجلة (بعقل مؤيد) اى مستقيم (يروا كل ما فيها بنقل مؤكدا) الجار متعلق بمؤكد (ومن جدى فى تحصيلها حج خصمه) اى غلب عليه بالحنة (ولو) وصلية (كان عون الخصم سيقامهندا)

يسمعون او يعقلون ان هم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا حتى امرت بلسان الالهام لا كوههم من الاوهام ان اميط عن وجهها اللثام واظهرها بين ظهراني الانام فثمرت عن ساق الجذ فى الانتقاد وامسيت سهدا فى الاجتهاد وسهرة فى الارتياح (شعر)  
 بجات بجمع الله ذى الفضل والتدا وتوفيقه كالبدر من مشرق بدا  
 اضاءت بها سبل الفروع قوية وامسى بها نهج الاصول مستدا  
 بها نال اغصان الفروع فضاة بها صار بنیان الاصول مشيدا  
 اذا رأت الحذاق غرة وجهها تجلت لهم عقدا ودرامنضدا  
 لئن نظروا فيها بعقل مؤيد يروا كل ما فيها بنقل مؤكدا  
 ومن جدى فى تحصيلها حج خصمه ولو كان عون الخصم سيقامهندا

اى السيف المصنوع فى الهند مشهور بغاية الحدة (الهي كما وقت للجمع) اى جمع المجلة (اعطها) اى المجلة (قبول لادى الاصحاب دهر المخلد لسانا صانه الله) اى اللسان (عن اذى) اى بالاطالة (يقول) خبر لعل (وبدعولى) عطف على يقول (اكها) مفعول بدعو (بمجد اجزى الله) مفعول القول (فى اولاه) بضم الهزة (خيرا بما سعى واولاه) بفتح الهزة اى جعله واليا (فى اخرا عيشا مرغدا) اى موسعا طيبا (ثم لما احسست فيها الايجاز وان) وصلية (لم يبلغ مرتبة الالغاز) الغز فى كلامه اذا عجمى مراده (وانت) بالمد ابصرت (فيها الاشكال وان لم يصل حد الاخلال شرحها شرحا يتضمن بسط ايجازها بكشف نكتها وبراها ويشتمل على حل اشكالها باماطة اعضائها) فى المصباح اعزل الامر شبه (وتفصيل اجالها مع تحقيق للمرام وفق ما يراى وتدقيق فى المقام فوق ما يعتاد به ان يلد بذكرها القلوب وينشرح الصدور والفاظ تتلا لا خلال السطور كأنها نور على نور) الاول عبارة عن الفاض الشرح والثانى عن الفاض المتن (شعر كان الثريا) هى كوكب معروف (علقت فى جبينه وفى انفه الشعرى) بكسر الشين كوكب معروف (وفى خده القمر وسميته) اى الشرح (مرآة الاصول فى شرح مرآة الوصول متضرعا الى الله تعالى ان يتفقه المحصلين ويجعله سببا) اى عاديا اذا لا يجاب ولا وجوب على الله تعالى (لتجاني فى يوم الدين ثم المأمول) اى المرجو (من المأمون من الاعتساف والمرجو من المجهول على الانصاف ان لا يبادر) اى لا يسارع (الى الرد والانكار ويقبل) عطف على لا يبادر (على اعمال الروية والافتكار لعله) راجع الى المأمون من الاعتساف (يؤنس) اى يبصر (من جانب الطور) بضم الطاء جبل معروف فيه اشارة الى قصة موسى عليه السلام (جذوة نار) اى شعله نار (وفى ظلمة الليل البهيم) اى شديد السواد (غرة نهار) اى وقع لموسى عليه السلام كذلك فى ليلة مظلمة (وان وقع فيه) اى فى الشرح (عنة) اى زلة (وزل او وجد فيه هفوة) اى زلة (وخلل فعلى الواقف) على تلك الزلة (ذى المروءة) صفة الواقف (ان يصلح ما يرى من الخطل) اى الخطأ الفاحش (او يصفح) اى يعرض (ما يستوجه من اللوم والعذل) اى الملامة (فان ترك الاساءة من اخوان الزمان نهاية ما يتنى عندهم من الاحسان شعر)

الهي كما وقت للجمع اعطها قبول لادى الاصحاب دهر المخلد لعل لسانا صانه الله عن اذى يقول ويدعولى ايتها مجد اجزى الله فى اولاه خيرا بما سعى واولاه فى اخرا عيشا مرغدا ثم لما احسست فيها الايجاز وان لم يبلغ مرتبة الالغاز وانت فيها الاشكال وان لم يصل حد الاخلال شرحها شرحا يتضمن بسط ايجازها بكشف نكتها وبراها ويشتمل على حل اشكالها باماطة اعضائها وتفصيل اجالها مع تحقيق للمرام وفق ما يراى وتدقيق فى المقام فوق ما يعتاد به ان يلد بذكرها القلوب وينشرح الصدور والفاظ تتلا لا خلال السطور كأنها نور على نور (شعر) كان الثريا علقت فى جبينه وفى انفه الشعرى وفى خده القمر وسميته مرآة الاصول فى شرح مرآة الوصول متضرعا الى الله تعالى ان يتفقه المحصلين ويجعله سببا لتجاني فى يوم الدين ثم المأمول من المأمون من الاعتساف والمرجو من المجهول على الانصاف ان لا يبادر الى الرد والانكار ويقبل على اعمال الروية والافتكار لعله يؤنس من جانب الطور جاذوة نار وفى ظلمة الليل البهيم غرة نهار وان وقع فيه عنة وزلل او وجد فيه هفوة وخلل فعلى الواقف ذى المروءة ان يصلح ما يرى من الخطل او يصفح عما يستوجه من اللوم والعذل فان ترك الاساءة من اخوان الزمان نهاية ما يتنى عندهم من الاحسان (شعر)



لئن ادركت في نظمي فتورا \* ووهنا في بياني للمعاني  
 فلا تنسب بقصدي ان رقصي \* على مقدار تنشيط الزمان  
 وها انا اشرع في شرح الكتاب \* مستعينا  
 بالملك الوهاب \* وهو المبدأ في كل باب واليه  
 المرجع والمآب

لئن ادركت في نظمي فتورا \* ووهنا في بياني للمعاني  
 فلا تنسب بقصدي ان رقصي \* على مقدار تنشيط الزمان  
 فيه شكاية من زمانه (وها انا اشرع  
 في شرح الكتاب مستعينا  
 بالملك الوهاب وهو المبدأ  
 في كل باب واليه  
 المرجع والمآب





يارب لك الحمد كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم سلطانك \* وصل وسلم على محمد وآله  
كما يليق بكل فضلك وتمام احسانك وجزيل نعمك ( اما بعد ) فيقول الفقير  
الى الله تعالى محمد بن ولي بن رسول القرشيري ثم الازميري ان علم اصول الفقه  
قد حاز من مراتب جهات شرف العلم اسماها \* فصار عندائمة الدين من ذوى  
التحقيق والتدقيق من اعلى المطالب واسماها \* وان مختصر الفاضل الشهير  
بملا خسرو قد احتوى من قواعد على اهمها واولاها \* ومن فرائد فوائده على  
الطفها واحسنها كما انطوى شرحه من دلائل العقلية على اوثقها واتمها \* ومن  
النقلية على اوضحها واجلاها \* وقد الجأنى طلبتنا الكرام حين اردت  
الاشتغال بتدريسه ان اكتب ما يزيد مغلقاته ويكشف معضلاته واعتذرت  
عن ذلك لقلة البضاعة واشتغالى بما هو اهم منه اعنى الفتوى ولم يقبل فعزمت  
عليه مستعينا بالله تعالى لاجل هيل منى بقصر الباع ولا زعمى كونه عجب العجائب \*  
ولا لادعائى ان ما اورده اصابة منى وخطأ من يناقشنى من ذوى الفضل  
الانحباب \* معاذ الله تعالى بل ليكون عونى عند العود والحساب \* ولمثل من  
الاخلاء والاحباب \* فالأمول من جنابهم الجليل ان لا ينسوى من الدعاء

ولا يادروا الى الرد والانكار \* ويقبلوا على اعمال الروبة والافكار \* وهاناذا شرع  
فيما اردت تحرير مستعينا بالملك الوهاب \* واليه المرجع والمآب ( قوله الباء  
للملابسة ) اختلفوا في هذه الباء ذهبت فرقة الى انها للاستعانة وصاحب  
الكشاف الى انها للملابسة والمصاحبة واختاره المصنف واستدلوا عليه بوجوه  
الاول ان باء المصاحبة اكثر استعمالا من باء الاستعانة لاسيما في المعاني  
وما يجري مجراها من الاقوال الثاني ان التبرك باسم الله تعالى تأدب معه  
وتعظيم له بخلاف جعله آلة فانه مبتدلة وغير مقصودة بذاتها الثالث ان ابتداء  
المشركين باسماء آلهتهم كان على وجه التبرك بها فينبغي ان يرد عليهم في ذلك الرابع  
ان الباء اذا جلت على المصاحبة والملازمة كانت ادل على ملازمة جميع اجزاء  
الفعل المبتدأ به لاسم الله تعالى من باء الاستعانة التي تدخل على الآلة  
الخامس ان التبرك باسم الله تعالى معنى مكشوف يفهمه كل احد من يتدنى به  
في اموره بخلاف جعله آلة فانه يحتاج الى تأويل لا يتدنى اليه الا بنظر دقيق  
وهو ان المؤمن لما اعتقد ان فعله لا يجزئ معتداه في الشرع حتى يصدر به ذكر  
اسم الله تعالى جعل فعله مفعولا باسم الله كما يفعل الكاتب بالقلم والأكبر  
فعله كأن لم يكن في الشرع كما انه لو لم يكن القلم لم يحصل الكتب في الخارج  
السادس ان كون اسم الله آلة للفعل ليس الا باعتبار انه يتوسل اليه ببركته فقد  
رجع بالآخرة الى التبرك وليس في اعتبار الآلية زيادة معنى يعتد به اجيب عن  
الاول باننا لانسلم ان باء الملازمة اكثر من باء الاستعانة فمن ادعى فعله البيان  
والاستقراء لا يصلح دليلا في امثاله وعن الثاني بان كونه مبتدلا وغير مقصود  
غير ملحوظ ههنا بل الملحوظ كون الفعل غير معتد به شرعا بدون التصدير به وهذا  
ارجح من جهة التبرك وعن الثالث باننا لانسلم ان ابتداء المشركين باسم آلهتهم  
كان على وجه التبرك بل جواز كون مرادهم الاستعانة وعن الرابع ان باء  
الاستعانة تدل على الاستعانة باسمه في جميع اجزاء الفعل اذ ليس التقدير ابتداء  
القرأة بل اقرا بالاستعانة اسم الله تعالى ففى باء الاستعانة دلالة على تلك  
الملازمة مع زيادة وعن الخامس ان العبرة للخواص لا العوام فالدقة من اسباب  
الترجيح لا الرد وعن السادس اننا لانسلم انه ليس في اعتبار الآلية زيادة معنى  
يعتد به فان جعله آلة يشعر بان له زيادة مدخل في الفعل ويشتمل على جعل  
الموجود لقوات كماله بمنزلة المعدوم ومنه يعتد من محسنات الكلام اقول  
كل ما ذكر وان كان لا يخلو من التكلف الا ان المعتمد عندى ترجيح الاستعانة لان

(بسم الله الرحمن الرحيم)  
الباء للملابسة



المقام مقام الاستعانة باسم الله تعالى لشروعه في فعل لا بد له فيه من الاستعانة  
من الله تعالى لا الاخبار بان فعله ملتبس باسم الله تعالى وبه يتدفع ما قيل انه  
للتعدي على معنى اجعل اسم الله مبتداً به أولاً كما في ذهبت بزيدي جعلته ذاهباً  
لان المقام ليس مقام الاخبار بانه جعل اسم الله تعالى أولاً ومبتداً به (قوله  
والظرف حال من ضمير ابتدئ) اشارة الى ان الباء ليست متعلقة بابتدئ لانها  
لو كانت متعلقة به ~~يكون~~ الظرف لغوا منه لاحالاً من ضميره فيكون صلة له  
واقعا موقع المفعول او للاستعانة كما في كتبت بالقلم وكلاهما ليس بمراد ههنا  
اما كونها صلة فلانه يفيد ايقاع الابتداء على اسم الله تعالى لكونه واقعا  
موقع المفعول وهو ليس بمقصود بل المقصود ايقاع الابتداء على الكتاب ولانه  
صرح فيما بعد ان مفعول ابتدئ هو الكتاب فلا يكون اسم الله تعالى مفعولاً له  
اذ لا يكون له الامفعول واحد واما كونها للاستعانة فلتصريحه من قبل بانها  
للملابسة فاذا لم يكن ظرفاً لغوا متعلقاً بابتدئ ~~يكون~~ ظرفاً مستقراً متعلقاً  
بمحذوف نسيانسيا اعني متلبساً حالاً من ضمير ابتدئ على ما صرح في التلويح  
وفي تعليقاته وههنا بحث وهو انهم صرحوا بان المقدّر في مقام الشروع في امر  
بالسمية لفظ ما جعلت التسمية مبتداً له كاتراً للقارئ واذبح للذابح واشرب  
للشارب الى غير ذلك من خصوصيات الافعال وقالوا ان من ادلة تعيين المحذوف  
الشروع في فعل بالسمية فانه يفيد ان المحذوف لفظ ذلك الفعل الذي شرع فيه  
فعلى هذا ينبغي ان يقدر ههنا اصنف او اؤلف لان المقام مقام الشروع  
في التصنيف فتقدير ابتدئ مما لا دليل عليه فان قيل ان تقدير الابتداء اولى لانه  
اعم من خصوصيات تلك الافعال فانه يقال بسم الله ابتدئ التصنيف والقرأة  
والشرب والاكل الى غير ذلك فكان بالتقدير اولى واهذا كان النحاة يقدرون  
متعلق الظرف المستقر عاماً كال حصول والكون ولان فعل الابتداء مستقل بما قصد  
بالسمية من وقوعها مبتداً بها فتقديره اوقع في المعنى قلنا ان الابتداء وان كان  
عاماً لخصوصيات الافعال الا ان تقدير تلك الخصوصيات اسماً بالمقام واو في  
تأدية المرام فانك اذا قدرت اصنف في مقام التصنيف يدل على تلبس التصنيف  
كاه بالسمية على وجه التبرك والاستعانة واذا قدرت ابتدئ التصنيف يفيد تلبس  
ابتداء التصنيف بها لا غير والاستشهاد بقول النحاة لا يجدي نفعاً فان ما ذكره  
تمثيل وتقريب لا طراده لاني للخصوصيات فانك اذا قلت زيدي على الفرس او من  
العلماء اوفي البصرة كان المقدّر راكب ومعدود ومقيم واما قوله ان الابتداء مستقل

في المقصود

والظرف حال من ضمير ابتدئ

في المقصود بالسمية فسلم لكن هذا المقصود حاصل بان يتدأ بها في اوتل الافعال  
سواء قدر لفظ الابتداء او الفاظ خصوصيات تلك الافعال والتحقيق ان  
الظرف المستقر ما حذف عامله واستقر معناه فيه وفهم منه وامر العموم  
والخصوص فيه مقبوض الى القرينة فان كان المقام مقام العموم بان لم يفهم  
منه سوى الانفعال العامة كان المقدّر منها وان كان المقام مقام الخصوص  
بان فهم منه مع العامة شيء من الخصوصيات بحسب القرينة كان المقدّر تلك  
الخصوصيات بحسب المقام كما في الامثلة السابقة من نحو زيدي على الفرس او من  
العلماء وذلك لا يخبر جها عن كونها ظرفاً مستقراً لان معنى ذلك الفعل الخاص  
استقر فيما ايضا وجاز تقدير الفعل العام ايضا لتوجيه الاعراب فقط ولما كان  
تقدير الافعال العامة ضابطاً مطرداً اعتبره النحاة وفسروا المستقر بما عامله  
محذوف وعام ~~كذا~~ احققه الشريف العلامة وقد يقال ان الدليل على تقدير  
ابتدئ اقتران التسمية بالابتداء كما ان الشروع في الفعل قرينة دالة على تقدير  
ذلك الفعل فتعارض فخرج دليل تقدير الابتداء بعمومه (قوله او ضميرها) اي  
ضمير الحال الاولى المنقل من عامله المحذوف الى الظرف فانه لما حذف متلبساً  
استقل ضميره الى الظرف (قوله على الترادف او التداخل) على ترتيب اللف  
والنشر (قوله والاول اوفق) اي جعل حامداً حالاً من ضمير ابتدئ اوفق للمقام  
من جعله حالاً من ضمير الحال الاولى لان المقام مقام جعل كل منهما قيداً  
للا ابتداء حالاً منه تسوية ورعاية للتناسب بينهما وذلك يحصل بجعله حالاً من  
ضمير ابتدئ وانما كان المقام هكذا لان مقصوده من اختيار طريقة الحال  
التوفيق بين حديثي الابتداء على ما سيأتي وذلك لا ~~يكون~~ الا يجعلهما قيداً  
للا ابتداء هذا وههنا بحث وهو ان قوله اوفق يشعر بان جعله حالاً من ضمير الحال  
الاولى موافق للمقام وليس كذلك من وجوه اما اولاً فلانه صرح في حاشيته على  
التلويح ان جعل حامداً حالاً متداخلاً من ضمير الحال الاولى لا يجوز لكونه مخلاً  
بالسوية بينه وبين التسمية اكثر من اخلال العطف واما ثانياً فلان التوفيق بين  
الحديثين لا يتأتى الا يجعله حالاً من ضمير ابتدئ لامن ضمير الحال الاولى لانه مبني  
على جعل الابتداء ابتداءً عرفياً مبتداً وذلك لا يكون الا يجعله حالاً من ابتدئ واما  
ثالثاً فالمسألة في من قوله فلما قيده بالاحوال فان ضمير قيده راجع الى الابتداء  
المطلق واما رابعاً فالمسألة في ايضا من قوله وترك العاطف لانه عن التبعية المخلة  
بالسوية فان اخلال جعله حالاً من ضمير الحال الاولى بالسوية اكثر من اخلال

وحالاً حال اخرى اما من في الحال الاولى  
او ضميرها على الترادف او التداخل والاول  
اوفق



هذا العطف على ما صرح به نفسه في حاشيته على التلويح ( قوله والمعنى ) اى  
 المعنى على تقدير كون الباء للملازمة وكون كل من الطرفين حامدا حالاً من ضمير  
 ابتدئ متبركاً باسم الله ابتدئ الكتاب حامدا فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يقال  
 متبركاً باسم الله لان التبرك غير الملازمة قلنا نعم الا انه قصد تصوير المعنى وبيان  
 ان المراد بالملازمة ههنا هي الملازمة بطريق التبرك لا مطلقاً فقال متبركاً ولم يرد  
 ان الباء متعلق بالتبرك حتى يرد عليه لزوم كون الطرفين على مذهب من خصص  
 المستقر بالافعال العامة ولان التبرك من معاني الباء حتى يرد عليه ان الباء  
 ههنا للملازمة لا للتبرك وان التبرك لم يبعد من معاني الباء اصلاً فكيف يجعل  
 ههنا من معناه واما ما يقال من ان الباء موضوعة لجزئيات الملازمة ومنها  
 التبرك فعملت ههنا على بعض معانيها بقرينة المقام فيكون المراد بالملازمة  
 السابقة هي الملازمة الصادقة على هذا الجزئى من جزئياتها فليس بشئ لانه  
 لا يلزم من اتصاف بعض جزئياتها بالتبرك كون التبرك معنى موضوعاً لانه  
 انما وضع لذوات الجزئيات لا لصفات فان قيل لم اخر ابتدئ مع كونه عاملاً اجيب  
 بان الاهم ذكر اسم الله تعالى لا الفعل نفسه لان المشركين يتدنون باسم آلهتهم  
 فيقولون باسم اللات باسم العزى ( قوله آثر هذه الطريقة ) اى طريقة الحال  
 في التمجيد والتعليق من ضمير ابتدئ لان المشعر بوجه التوفيق الا ترى ان جعله  
 حالاً من ضمير ابتدئ لاجعله حالاً من ضمير الطرفين على ما سيظهر لك ( قوله على  
 الطريقة المتعارفة ) اى فى مقام الحمد وهى ايراد جملة يكون عنوان الحمد والصلاة  
 فيها عمدة لا قيماً سواء كانت جملة فعلية او اسمية ( قوله اشعاراً بالتوفيق )  
 يعنى ان المصنف لما رأى ان حديثى الابتداء متعارضان بناء على ان المتبادر  
 من الابتداء هو الا ترى ومن المعلوم انه لا يمكن الابتداء بامرين فى آن واحد  
 فالعمل باحد الحدين يفوت العمل بالآخر فتعارضاً وكلام الشارع عليه  
 السلام عار عن امثاله وان ما ذكره القوم فى وجه التوفيق لا يخلو عن شوب ضعف  
 اراد ان يوفق بينهما بآدق وجه واحسنه بحيث تكون عبارته متعرة بذلك الوجه  
 وهو جل الابتداء فى الحديثين على العرفى المتمد فاختار فى الحمد طريقة كونه  
 حالاً من ضمير ابتدئ على الطريقة المتعارفة اشعاراً بذلك الوجه وتسوية بينه وبين  
 البسمة ورعاية للتناسب بينهما فى جعلهما قيداً من الابتداء وحالاً منه فان كونها  
 حالاً منه يدل على انه اراد بالابتداء ابتداءً عرفياً يمتد من حين الاخذ فى التصنيف  
 الى الشروع فى البحث وهو المعنى فى العرف فى ابتداء الكتاب لان الاحوال قيود

والمعنى متبركاً باسم الله ابتدئ الكتاب  
 حامدا آثر هذه الطريقة على الطريقة  
 المتعارفة اشعاراً بالتوفيق بين ما اخرج  
 ابو عوانة وابن حبان كل امرئى بال لا يبدأ  
 فيه بيسم الله الرحمن الرحيم فهو اجندم  
 وما اخرج النسائى وابوداود كل كلام لا يبدأ  
 فيه بجمد الله فهو اجندم

وشروط والمقيد لا يوجد بدون القيد والمشرط بدون الشرط فالابتداء لا يوجد  
 بدون البسمة والحمد بل يقارن كلاهما على السواء والطريقة المتعارفة وان  
 امكن جعلها على هذا الوجه من التوفيق الا انها خالية عن الاشعار به والتسوية  
 المذكورة فالابتداء على هذا التوجيه معنى بسيط يمتد من حين الشروع  
 فى التصنيف الى الشروع فى المقصود ويقترن بقيود مذكورة من البسمة والحمد  
 والتعليق والابتداء بالبسمة لا يفوت الابتداء بالحمد على هذا المعنى لانه زمانى  
 لا آتى وكون الباء للملازمة او للاستعانة غير ملاحظ فيه بل يصلح على كل منهما  
 لكن الشارح لما جعل على الملازمة صوراً للمعنى على الملازمة ايضا ومعنى الحديثين  
 على هذا التقدير ان كل امرئى بال لا بد ان يذكر قبل الشروع فى المقصود منه  
 البسمة والحمد من حين الشروع فى التصنيف الى الشروع فى المقصود والقوم  
 ذكروا فى التوفيق وجوهاً منها جل الابتداء فى احدى الحديثين على الابتداء  
 الحقيقى وفى الآخر على الاضافى ثم جعلوا الابتداء بالبسمة حقيقياً والحمد اضافياً  
 عملاً بالكتاب والاجماع على قياس القصر الحقيقى والاضافى فالابتداء الحقيقى  
 بالنسبة الى جميع ما عداه والاضافى بالنسبة الى بعض ما عداه اعنى ما بعده فلا يرد  
 ان الابتداء الحقيقى انما يكون با قول اجزاء التسمية لا بالتسمية نفسها  
 لان الابتداء الحقيقى بالمعنى المذكور لا يشافى ان يكون بعض اجزاء المقدم مقدماً  
 على بعض آخر منها فاحصل هذا التوجيه سلمنا ان المراد من الابتداء فى الحديثين  
 هو الا ترى لكن التعارض مندفع بحمل احدهما على الحقيقى والاخر على  
 الاضافى لا يمكن اجتماعهما فى آن واحد بان تكون نهاية البسمة بداية الحمد  
 فكان الابتداء بهما فى آن واحد ومنها جل الباء على الاستعانة يعنى سلمنا  
 ان المراد بالابتداء فيهما هو الابتداء الا ترى الحقيقى لكن التعارض مندفع ايضا  
 بحمل الباء فيهما على الاستعانة لا على الصلة ومن المعلوم انه يمكن الاستعانة فى امر  
 بامور متعددة فى آن واحد فيجوز ان يستعان فى الابتداء ايضا بالتسمية والتحميد  
 بل بامور اخرى ايضا فى آن واحد لان الاستعانة بامر لا تنافى الاستعانة بامر  
 آخر فى آن واحد كالاستعانة بالقلم والقرطاس وغيرهما فى آن واحد واعتراض  
 عليه بوجهين احدهما لزوم كون كل من البسمة والحمد خارجاً من الكتاب  
 اذ لا يجوز الاستعانة فى الشئ بجزئه لعدم جواز كون جزء الشئ آله والثانى  
 ان الكلام فى ان الابتداء مستعينا بامر شافى الابتداء مستعينا بامر آخر  
 وان لم يكن بين الاستعانتين تنافى وههنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية



يوجد في آن التلطف بالبسملة دون الابتداء مستعينا بالتحديد والعكس واجب  
عن الاول بالتزام خروجهما ومنع بطلان اللازم ومن ادعى الجزئية فعليه  
البيان وقد يجاب عنه بجمع الملازمة وقوله اذ لا يجوز الاستعانة في الشيء بجزئه  
عنوع يجوز ان يكون بعض اجزاء الشيء مقصودا اصله وبعض اجزائه غير  
مقصود بل جعله آلة للمقصود منه فان قيل فعلى هذا يلزم كون اسم الله تعالى  
آلة ووسيلة وفيه ترك التأدب قلنا قال الشريف العلامة في حاشية الكشاف ان  
كون اسم الله تعالى آلة ليس الا باعتبار انه يتوصل اليه ببركته فقد رجع الى معنى  
التبرك عن الثاني باننا لانسلم ان ابتداء شيء باستعانة التسمية يوجد في آن التلطف  
بها فقط فان الاستعانة بها تبقى وتستمر الى تمام الامر المشروع فيه وكذا الحال  
في التحديد اذ ليس الاستعانة بهما الا الاستعانة بالتبرك الحاصل بذكرهما وهو باق  
من اول المشروع فيه الى آخره ولو كانت الاستعانة في آن التلطف بها فقط يلزم  
ان لا يكون الامر الذي شرع فيه متصلا بذكر التسمية مستهانا بها لعدم وجود  
التلطف بالتسمية في وقت الشروع في ذلك الامر ولعل منشأ الاعتراض توهم  
ان الاستعانة بهما مثل الاستعانة بالآلات الصناعية حيث تقطع الاستعانة بها  
عند تركها اقول معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحديد الابتداء بالشيء حال  
كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما ولا شك في ان الابتداء بهذا  
المعنى يكون في آن واحد وان كانت الاستعانة بهما في زمان مستمر ولا تنافي بين  
كون الابتداء بالشيء آتيا وبين كون الاستعانة بهما زمانيا بل لا تنافي بين كون  
الاستعانة بهما والابتداء بالشيء آتيا بان تكون نهاية الاستعانة بذكر الابتداء ومنها  
حل الباب على الملازمة في الحديثين والابتداء فيهما على الابتداء الا في الحقيقي  
ايضا ومن المعلوم انه يمكن الملازمة بامر ين في آن واحد وذلك لان معنى الملازمة  
الملازمة والاتصال وهو اعم من الملازمة بالشيء على وجه الجزئية بان يكون  
ذلك الشيء جزءا لذلك الامر ومن الملازمة بالشيء على وجه المجاورة بان يذكر الشيء  
قبيل ذلك الامر بلا توسط زمان بينهما فيكون آن الابتداء آن تلبس المبتدئ  
او المبتدأ بهما اما التلبس بالحد فظاهر لان آن الابتداء بالكتاب آن التلبس بالحد  
بعينه لكونه جزءا منه واما التلبس بالبسملة فلكونها مذكورة قبله بلا توسط زمان  
بينهما فلا وجه لما توهم من ان التلبس بهما آن الابتداء محال لان التلبس بهما  
لا يتصور الا بذكرهما وذكرهما معا محال فلو ابتداء بالتلبس بالبسملة  
لا يكون متلبسا بالحد ولو عكس لا يكون متلبسا بالبسملة فان قيل سلمنا ان معنى

الملازمة ما ذكرت وانه لا منافاة بين الملازمة وبين هذا المعنى لكن الكلام ليس  
في الملازمة بل في ان الابتداء ملازيا بامر ين في الابتداء ملازيا بامر آخر  
في آن واحد وههنا ابتداء الكتاب ملازيا بالتسمية ين في الابتداء ملازيا  
بالتحديد في آن واحد اجيب عنه بمثل ما مر في الاستعانة وهو ان يقال معنى  
الابتداء ملازيا بهما الابتداء محال كون المبتدئ بحيث كان وقع منه الملازمة  
بهما وان كان قبل الابتداء (قوله ووجهه) اي وجه الاشعار او وجه التوفيق  
(قوله فيقارنه) اي يقارن ابتداء الكتاب بالمعنى العرفي الممتد فينتد تحمل  
المقارنة على معنى المصاحبة والمجاورة واما لو كان المراد بالابتداء هو الابتداء  
الا في فتعمل المقارنة على المعنى الاعم من المصاحبة ومن مقارنة الجزء للكل  
على ما ذكرناه (قوله والحمد) الظاهر انه بالرفع عطف على قوله التبرك  
انما عطف لفظ الصلاة عليه مع انها لم تذكر في الحديث لانه عطف في المتن لفظه  
مصليا على حامدا ولان قضية العدول عن الطريقة المتعارفة الى طريقة الحال  
قد كانت فيهما تأمل (قوله فلما قيد بالاحوال) هذا وما قبله بناء على ان الحمد  
حال من ضمير ابتدئ كالتسمية تسوية بينهما لان ضمير الظرف تأمل تعرفه (قوله  
ابتداء ممتدا لا يوجد بدون شيء منها) قل عنه في الحاشية اي لا يتحقق ولا يتم  
بحيث يتقطع وينتهي وهو لا ينفي ان يحصل الابتداء بكل واحد من التسمية  
والتحديد فيأتي التوفيق وتظهر الحركة من مبدأ معين الى متبني معين  
فانها لا توجد ولا تتم قبل الوصول الى المتبني مع ثبوت الحركة للجسم في كل جزء  
من اجزاء المسافة فتأمل انتهى وبهذا يدفع ما توهم من ان الظاهر من قوله  
ابتداء ممتدا لا يوجد بدون شيء منها ان المراد ههنا هو الابتداء الحاصل بمجموع  
الاحوال المذكورة فلا يكون عاملا بواحد من الحديثين فان مقتضاه هو  
الابتداء بواحد من التسمية والتحديد لا الابتداء بالتحقيق بمجموع الاحوال ووجه  
الاندفاع ان الابتداء بالتحقيق بواحد منهما حاصل قبل الابتداء بالتحقيق بمجموع  
الاحوال الثلاثة فيكون عاملا بكل من الحديثين فان قيل نعم الا انه يلزم حصول  
الابتداء بالتحقيق بواحد منها ضمنا لا اصاله والمطلوب هو الثاني لا الاول قلنا ممنوع  
الا ترى ان الحركة الحاصلة في اي جزء من اجزاء المسافة حركة منتقلة مع  
انها حاصلة قبل حصول مجموع الحركة (قوله لكنه قدم) وجه الاستدراك  
على ما ذكره في حاشية التلويح بيان وجه تقديم التسمية على التحديد مشيرا الى  
جواب سؤال ورد على التوفيق السابق حيث قال فيها ولما ورد ان التوفيق

ووجهه ان ابتداء الكتاب يعتبر في العرف  
ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى  
الشروع في البحث فيقارنه التبرك والتلبس  
بالتسمية والحد والصلاة فلما قيد بالاحوال  
علم انه اراد ابتداء ممتدا لا يوجد بدون شيء منها  
اذ لا وجود للقييد بدون القيد لكنه قدم  
التسمية صورة



المذكور انما يتأتى اذا جمل الابتداء في الحدين على العرفي المتد وهو خلاف  
الظاهر اذا لا يطالع عليه الا احاد من المدققين واما اذا جمل على الظاهر المتبادر  
الى الاذهان وهو كونه آتيا فلا يتأتى ذلك التوفيق بين وجه تقديم التسمية مشيرا  
الى الاراد وجوابه بقوله لكنه قدم التسمية صورة لان التعارض الظاهري اه  
وقال في تعليقه على تلك الحاشية وانما قال مشيرا الى الاراد وجوابه لان هذا  
القول انما يفيد هذا الاراد مع جوابه بطريق الاشارة حيث لم يكن سوقه له بل  
ليبان وجه تقديم التسمية على التصيد صورة فان بيانه لما كان موقفا على ذلك  
اورد به بالاستبعاد فيكون عبارة في ذلك واشارة في هذا فليأمل انتهى  
حق العبارة على هذا ان يقال لكنه قدم التسمية صورة تأسيا بالكتاب اه لكنه  
ادرج بينهما الاراد المذكور مع جوابه لما ذكره من التوفيق وفيه اشارة الى  
انه وفق بين الحدين بتوفيقين احدهما بعبارة والاخر باشارته (قوله باق  
بعد) علته في حاشيته على التلويح بقوله اذا ابتداء باحد الامرين على تقدير  
جمله على الا في مقوت للابتداء بالاخر بلا مربة واما اذا جمل على العرفي المتد فلا  
يتصور التعقد فيه والحال ان الجمع والتوفيق بينهما ممكن حيثن ادراج  
لولا لم يكن بمثل كان من الجائز الا كفا بالتوفيق السابق لكنه ممكن بحمل احدهما  
على الحقيقي والاخر على الاضافي فلم نكتف بالتوفيق السابق بل صرنا الى هذا  
التوفيق قد منا التسمية تأسيا بالكتاب وعملا بالاجماع (قوله وترك العاطف)  
دفع لما يتوهم ان الترتيب لما اعتبر بين البسطة والحد فكان الظاهر عطف  
الثاني على الاول وجه الدفع ان العطف لما كان محلا بالتسوية المقصودة ههنا  
لم يعطف فان قيل من اين علم ان التسوية مقصودة ههنا قلت علم من الحدين  
للمذكورين ولهذا ذكر مصليا بالعطف لعدم قصد التسوية فيه اذ لا حديث فيه  
(قوله أثر الموصول للتفخيم) فان في هذا الابهام من التفخيم مالا يخفى كانه  
لقناته صار بحيث لا يدرك اوصار كانه العلم المتعين بهذا الوصف المستغنى  
عن التعيين ونقل عنه في الحاشية اولان ذاته تعالى مبهم لا يدرك كنهه وآثر  
الموصول المهم ليناسب اللفظ معناه انتهى تأمل (قوله اي احكم من السيد  
وهو الجص) قال في المصباح السيد بالكسر الجص يقال شدت الباب اشده من  
باب جاع فتيه بالسيد فهو مشيد وشيده تشيد بالتشديد اطلته ورفعته انتهى  
فعل هذا الاول ان يقول في المتن شاد من الثلاث بمعنى بني على وجه الاحكام  
وهو المناسب لقوله من السيد وهو الجص فيكون قوله اي احكم تفسيرا بالازم

معناه لان الاحكام من لوازم البناء بالجص وقوله من السيد ليس بيان  
الاشتقاق لان الفعل لا يستق من الجاصد بل بيان للمعنى المراد ههنا تأمل ونقل  
عنه من الاساس شاد واشاد وشيد بمعنى رفع فالاولى حيثن ادراج بقوله (قوله  
لغة الطاعة) وله معان اخر ذكرها في التاموس (قوله وعرفا وضع الهى سائق  
اه) خرج بقوله الهى الاوضاع البشرية نحو الرسوم السياسية والتديرات  
المعاشية والاوضاع الصناعية وبقوله سائق خرج الاوضاع الالهية الغير  
الساقية ككبات الارض وامطار السماء وبقوله لذوى العقول خرج الاوضاع  
الالهية الطبيعية التي لا تختص بذوى العقول كالطباع التي تهدي بها الحيوانات  
لخصائص منافعها ومضارها وبقوله باختيارهم خرج الاوضاع الاتفاقية  
والقسرية كالوجدانيات (قوله المحمود) مفعول الاختيار خرج به الكفر  
وقوله بالذات متعلق بسائق يعنى ان الوضع الالهى سائق بذاته الى الخير لانه  
ما وضع الا لذلك كذا قاله بعض المحققين لكنه قال العبادى في حاشية جمع الجوامع  
وقوله الى ما هو خير بالذات احتراز عن نحو صناعتى الطب والفلاحة فانهما وان  
تعلقنا بالوضع الالهى اعنى تأثير الاجرام العلوية والسفلية وكاتا ساتقين لذوى  
الالباب باختيارهم المحمود الى صف من الخيرات فليست ثابتة بانهم الى الخير  
المطلق الذاتي اعنى ما يكون خيرا بالقياس الى كل شئ وهو السعادة الابدية  
والقرب الى خالق البرية انتهى فالظاهر منه ان المحمود صفة الاختيار وان قوله  
بالذات متعلق بالخير (قوله العقائد الكلامية) والمراد بالعقائد هي المسائل  
المعتقدات وبالكلامية هي النسوبة الى علم الكلام وهو علم بامور يقتدر معه  
على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه عنها فتكون العقائد منسوبة  
الى الكلام من حيث الاثبات (قوله من الاحكام القرعية العملية) فيه رد على  
من قال ان المراد بالفروع اصول الفقه (قوله متعلق بايد) ويجوز تعلقه بشيد  
ايضا فليأمل ثم لا يخفى عليك ان الكتاب مثبت للاحكام لا مؤيد (قوله المبين)  
من ابان يستعمل لازما ومتعديا فالتفسير الاول على انه متعد والناس على  
انه لازم (قوله او الواضح الابعاز) انما وصفه بالابعاز لانه مالم يكن معجزا  
لا يكون مؤيدا (قوله عطف على حامدا) يريد انه حال من ضمير ابتدئ  
مثل حامدا كما صرح به في سابق فاذا كان حالا منه فالاولى ان يترك العاطف  
كفاي حامدا لان العطف محل بالتسوية المقصودة ههنا ويمكن ان يقال التسوية  
انما قصدت بين التسمية والتحميد لان حديث الابتداء انما ورد في حقهما

والدين لغة الطاعة وعرفا وضع الهى سائق  
لذوى العقول باختيارهم المحمود الى ما هو  
خير بالذات والمراد باصول الدين العقائد  
الكلامية (وايد) اي قوى (فروعه)  
اي الدين والمراد بها ما يتنى على تلك العقائد  
من الاحكام القرعية العملية (بالكتاب)  
متعلق بايد (المبين) اي الكاشف لما يخفى  
على الناس من الحق او الواضح الابعاز  
(ومصليا) عطف على حامدا (على مقوم)  
اي مستد (سنن اليقين) بضم السين جمع  
سنة بمعنى الطريقة والمراد بالقوم سيدنا محمد  
صلى الله تعالى عليه وسلم

لان التعارض الظاهري بين النصين بناء على  
جمل الابتداء على الا في باق بعد والجمع ممكن  
بان يجعل احدهما على الحقيقي والاخر على  
الاضافي فتأسي بالكتاب الوارد بتقديم  
التسمية وعمل بالاجماع المتعقد عليه وترك  
العاطف لان بناء عن التسوية المحلة بالتسوية  
(ان) يعنى الله تعالى أثر الموصول للتفخيم  
(شيد) اي احكم من السيد وهو الجص  
وفي الاساس شاد القصر واشاده وشيده رفعه  
(اصول الدين) الاصل كما سيأتي ما يتنى  
عليه غيره



لا في حتى التصلية تأمل ( قوله اجمعه للتعظيم ) اي كانه العلم المتعين بهذا الوصف المستغنى عن التعيين ( قوله قال الله تعالى ورفع بعضهم درجات ) قالوا المراد بالبعض المرفوع في هذا التظيم الكريم هو محمد عليه السلام فانه خص بالدعوة العامة والحج المتكاثرة والمجرات المستمرة والآيات المتعاقبة بتعاقب الدهر والفضائل العلمية والعملية القائمة للعصر وانما اجمعه لتعظيم شأنه كانه العلم المتعين بهذا الوصف فعل هذا يكون تأييدا لما قبله ( قوله حال من مجموع المعطوف اه ) انما جعله حالا دون تأكيد مع انه من الفاظ التأكيد لان اجمعين لا يؤكد به المثنى بل يختص بالجمع على ما صرح به في الكافية والمعاطفان ههنا ليسا بجمع فلا يصح التأكيدهما بجمعين فان قيل قد صرح اهل التفسير بان اجمعين في قوله تعالى لا ملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين تأكيد مع ان المعاطفين تنية قلنا نعم الا ان كلامنا من المعاطفين ههنا ذوا افراد كثيرة كالجمع فيكون اجمعين تأكيد في الحقيقة للجمع لا للتنية وقاعدتهم المذكورة مختصة بما اذا لم يكن طرفا للتنية جعلا لفظا او معنى على ما صرح به الشيخ شهاب الدين في تفسير سورة هود وما نحن فيه ليس كذلك لان المعطوف ههنا وان كان جعلا والمعطوف عليه مفرد لفظا ومعنى فلا يصح التأكيدهما بجمعين والاجماع الحاصل من العطف بالواو لا يفيد صحة التأكيدهما والايخرج الكلام من التأكيدهما الى التأسيس يعرف بالتأمل فان قيل يجوز ان يكون لفظ اجمعين على صيغة التنية كما نقل عن الكوفيين والاختصاص انه يقال في المثنى المذكور لا جمع اجمعان رفعا و اجمعين نصبا وجرا فعلى هذا يجوز ان يكون تأكيد للمعاطفين قلنا نعم الا ان الشيخ الرضى قال ان هذا غير مسموع فلم يلتفت الشارح اليه ثم مراده بالحال ههنا الحال المؤكدة لصاحبها كما في قوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا على ما ذكره في المفتي لا المؤكدة لعاملها كما في قوله تعالى ولي مدبرا ولا لمضمون الجملة كما في قوله زيد ابولعطوفا ( قوله واصول مطلقة ) اي مستقلة في اثبات الاحكام بخلاف القياس فانه ليس بمستقل بل مستند الى الكتاب او الى السنة او الاجماع ولانه اصل من حيث استناد الحكم اليه وفرع من حيث استناده الى الكتاب والسنة بخلاف الثلاثة الاولى فانها اصل من كل وجه ( قوله لانه مظهر لاثبت ) يعني ان القياس يثبت على علة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه وتلك العلة مستنبطة من الكتاب والسنة والاجماع والحكم في الحقيقة مستند الى هذه الثلاثة وآثر القياس

ايجمعه للتعظيم قال الله تعالى ورفع بعضهم  
فوق بعض درجات (والجميعين) اي المتقين  
(على استقصان استصحابه) اي عدايات  
صحيحة حسنا (اجمعين) حال من مجموع  
المعطوف والمعطوف عليه قد ذكر الاصول  
والقواعد والكتاب والسنة والالتزام  
والاستقصان والاستصحاب على الترتيب  
لبراعة الاستدلال وذكر ثلاثة من الادلة المتفق  
عليها صريحا لانها مثبتة للاحكام واصول  
مطلقة وواحد منها اعني القياس في ضمن  
الاستقصان الذي هو قياس خفي لانه مظهر  
لا مثبت

في اظهار الحكم في الفرع وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم بتكرار العلة فيه ومن هنا قيل ان اصول الفقه ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع هو القياس المستنبط من هذه الاصول الثلاثة واعترض عليه بوجوه الاول انه لا معنى للاصل المطلق الا ما يتنى عليه غيره سواء كان فرعاً لشيء اخر او لم يكن والقياس كذلك فلا يضر كونه فرعاً لشيء آخر في كونه اصلاً مطلقاً الثاني ان السبب القريب للشيء مع انه مسبب عن البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن مسبباً عن شيء آخر فالقياس اولى بالاصل من تلك الثلاثة بالنسبة الى ذلك لكونه سبباً قريئاً له الثالث ان اولوية بعض الاقسام في معنى المقسم لازمة في كل قسمة فيلزم ان يفرد القسم الضعيف فيقال مثلاً الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث الحرف الرابع ان تغيير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتقريره في صورة الفرع وهو معنى الاصل المطلق فيكون القياس اصلاً مطلقاً ايضاً الخامس ان الاجماع ايضاً يقتضي الى السند فينبغي ان لا يكون اصلاً مطلقاً واجيب عن الاول باننا لا ندعي ان عدم القرعية معتبر في مفهوم الاصل حتى يرد عليه ان كونه فرعاً لشيء لا ينافي كونه اصلاً مطلقاً بعد ابتناء الغير عليه بل نقول ان الاصل مقول بالتشكيك والاصل الذي يستقل في معنى الاصل وابتناء الفرع عليه كالكتاب مثلاً اقوى من الاصل الذي يتنى في ذلك المعنى على شيء آخر بحيث يكون فرع ذلك الاصل في الحقيقة مبتنياً على ذلك الشيء الاخر كالقياس والاضعف غير داخل في الاصل المطلق بمعنى الكامل في الاصل وعن الثاني بان السبب القريب هو المؤثر في فرعه والمقتضى اليه واثر البعيد انما هو في الوسطة التي هي السبب القريب لاني فرعه فبالضرورة يكون اولى واقوى من البعيد في معنى السببية والاصالة كذلك الفرع وفيما نحن فيه ليس كذلك لان القياس ليس سبباً للحكم الفرع فضلاً عن ان يكون قريئاً لكونه اولى بالاصل له بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى النص والاجماع في الحقيقة وعن الثالث باننا لان لم (زوم اولوية بعض الاقسام في كل تقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية الى انواعها وافرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم ذلك في كل قسمة فلا نسلم لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه غاية ما في الباب انه يجوز وعن الرابع بانه ان اريد بالتقرير القريب بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي يقرر الحكم ويثبت في صورة الفرع مثل النص فلا نسلم عدم امكان التغيير بدون التقرير وان اريد



ولانه فرع الثلاثة الاول وذكر اثنين من  
 المختلف فيما بيننا وبين الشافعية اعني  
 الاستحسان والاستصحاب لان النبي امانا  
 او منهم فلا بد من امرين وقدم الاستحسان  
 لنبوته عندنا او لتضمنه القياس المتفق عليه  
 لا يقال ما ذكرته مبنى على ان يكون المراد بما  
 ذكر معانيها العرفية وليس كذلك لا نقول  
 يكفي ذكر اللفاظ المستعملة في الاصطلاح  
 ولو بمعنى آخر كما تحقق في موضعه (وبعد)  
 اي بعد الحمد لله تعالى والصلاة على النبي عليه  
 السلام واله (فهذه) الفاء اما على توهم اما  
 او على تقديرها في نظم الكلام والتأنيث  
 باعتبار الخبر (مجملة) بفتح الميم والجيم وتشديد  
 اللام صيغة فيها الحكمة (مستحقة) على غرر  
 مسائل الاصول (الفرج) غرة يقال فلان  
 غرة قومه اي سيدهم وغرة كل شئ ما اوله واكرمه  
 (ودرر) جوار المعقول والمنقول (الدرج) جمع  
 درة والمعقول القياس والمنقول باقي الادلة  
 فالمراد بالدرج خيار المسائل المتعلقة بالنوعين  
 (خالية عن العبارات المدخولة) اي المعيبة  
 والدخل العيب (حالية) اي متزينة  
 (بالاشارات) الى الدقائق والاسرار  
 (المقبولة) عند اولي الابصار (تقوم) اي  
 مقوم ومعدل (يجزان برهان الاصول نافع)  
 صفة تقوم ولهذا ذكره (في الوصول الى  
 مستصفي حقائق المحصول) المراد بالمحصول

خارجا

خارجا والتغاير مفهومه وقد وجد ذلك فيما نحن فيه وكذا في قوله الاتي وهذه  
 مقدمة (قوله) اما على توهم اما اوعلى تقديرها في نظم الكلام والفرق بينهما ان  
 معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة في النظم بسبب انه كثيرا  
 ما ادركها في امثال هذا المقام فيكون حكما كاذبا غير مطابق ومعنى التقدير  
 حكم العقل انه مقدر في نظم الكلام ومراد في المعنى فتكون في حكم المذكورة  
 فهو حكم مطابق فكذا ذكره السيد الشريف في تصانيفه ولكنه صرح الشيخ  
 الرضي في شرحه ان تقدير اما مشروط بكون ما بعد الفاء امرا او نهييا وما قبلها  
 منصوبا حيث قال وقيد حذف اما لكثرة الاستعمال نحو قوله تعالى وربك فكبر  
 وشياك فظهر والجز فاهجر وهذا فليذوقوه فذلك فليفرحوا وانما يطرده ذلك  
 اذا كان ما بعد الفاء امرا او نهييا وما قبلها منصوبا به او يفسره فلا يقال  
 زيد افضررت ولا زيد افضررت بتقدير اما او اما قولك زيد فوجد الفاء فيه زائدة  
 انتهى فعلى هذا لا يصح تقدير اما ههنا فالاولى ان تجعل الفاء زائدة كما في قوله زيد  
 فوجد او يجعل الطرف جاريا مجرى الشرط كما ذكره في اذ لم يمتدوا به فيقولون  
 ويمكن ان يقال ان ما ذكر في الرضي من الشرط في تقدير اما انما هو شرط الاطراد  
 حيث قال وانما يطرده ذلك اه اذ لا يشترط في صحة الاستعمال فيجوز صحة الاستعمال  
 بدون ذلك الشرط تأمل فان قيل ما معنى الواو على التقديرين قالوا انها للعوض  
 عن اما على تقدير كونها مقدرة حتى لا يجوز جمعها وللعطف على تقدير كونها  
 موهومة اما بتأويل عطف التصة على القصة او يجعل هذه الجملة لانشاء مدح  
 العلم والمختصر فيكون عطف انشاء على انشاء او يجعل جملة الحمد والصلاة للاخبار  
 فيكون عطف اخبار على اخبار (قوله صيغة فيها الحكمة) فيه اشارة  
 الى تشبيه الحاضر في الذهن بهذه الصيغة في كمال ارتباط اجزائه بعضها مع  
 بعض وحسن انضمامه كالصيغة الواحدة (قوله اي سيدهم) فيه تشبيه  
 الحاضر في الذهن بسيد القوم في كونه مرجعا للكل واشرفهم (قوله بجمار  
 المعقول) من قبيل اضافة المشبه الى المشبه (قوله نظمها) النظم جمع  
 اللؤلؤ في سلك شبه الجملة باللؤلؤ استعارة بالكناية وازافة النظم اليها استعارة  
 تخيلية لانه من لوازم المشبه به (قوله رتبها) الترتيب في اللغة جعل الشئ  
 ثانيا وفي الاصطلاح جعل الاشياء المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد  
 ويكون لبعضها نسبة الى بعض بالتقدم والتأخر والمراد ههنا معناه الاصطلاح  
 بقرينة قوله وسيمتها (قوله فن يخ اسباب العلى) اي يطلبها (قوله فذلك) مبتدأ

لكونها وسيلة اليه شعر  
 فمن يخ اسباب العلى فليصل بها  
 فذلك الى نيل العلى خير سلم

علم الاصول وبالحقائق مسائله وبالمستصفي  
 المسائل الصافية عن شوائب الشكوك  
 والاوهام وكان هذا الكتاب وسيلة الى  
 تلخيص البراهين والدلائل وتحقيق القواعد  
 والمسائل (نظمها) اي الجملة (تهذيبه) اي  
 بسبب كون ذلك النظم مهذبا متقنا (مع  
 الاحكام) اي مع كونه محكما متينا (مغن عن  
 التنقيح والاختصار) حتى لو اقدم احد على  
 التنقيح والايجاز لا ذى الى تعمية والغار  
 (وخواها بغاية تبينه) اي بسبب كمال  
 توضيحه (المرام) اي المطلب (منار)  
 وهو علم الطريق (لتوضيح مناج) اي  
 طريق (كشف الاسرار) يعني ان خواها  
 بسبب كمال توضيحه المطالب والمقاصد علامة  
 منصوبة في طريق كشف اسرار الاصول  
 وامارة مرفوعة لارشاد السالك صراطه الى  
 النيل والوصول (ربيتها) اي الجملة (معقولا)  
 اي معتددا (في تقرير الكلام وتحقيقه على  
 عناية الملك العلامة وتوفيقه) العناية بتلخيص  
 الشخص من محنة توجهت اليه والتوفيق  
 تهينة اسباب الخير وتنقية اسباب الشر  
 (ومحبتها مرعاة الوصول الى علم الاصول)  
 لكونها وسيلة اليه شعر  
 فمن يخ اسباب العلى فليصل بها  
 فذلك الى نيل العلى خير سلم



(اسأل الله تعالى) حال من فاعل رتبته  
(كفاية من كذا الهداية) حق  
استغنى في تقرير الكلام ولا احتاج الى  
احد من الانام (و) اسأل الله تعالى (وقاية)  
اي حفظ الاقدام العقل والفهم (من الزلل)  
المعارض بمعارضة من الوهم حتى اثبت  
في تحقيق المراد ولا يزيغ عن منهج الرشاد  
(في البداية والنهاية) متعلق بالزلل او الوقاية  
على اللغو والاستقرار (انه) اي الله تعالى  
(قريب) تمثيل لا تحقيق (موجب) اي  
سميع كذا نقل عن ابن الاباري في تفسير قوله  
تعالى واذا سألت عبادي عني فاني قريب  
اجيب دعوة الداعي اذا دعاني فلا يرد السؤال  
المشهور (عليه) لا على غيره (توكلت)  
وهو تفويض الامر الى الغير (والله) لا الى  
غيره (انيب) ارجع اذ غيره لا يصلح لهذين  
الامرين حقيقة وقد اورد في هذه الخطبة  
اربعة عشر احكاما من احكام كتب الاصول  
وهي التقويم والميزان والبرهان والمحصل  
والاحكام والمغنى والتنقيح والتبيين والمنار  
والتوضيح والمنهاج وكشف الاسرار والتقرير  
والتحقيق واربعة عشر من كتب الفروع وهي  
الدرر والنجاة والنافع والمستصفي والحقائق  
والتهذيب والغاية والعناية والكفاية والكز  
والهداية والوقاية والبداية والنهاية بحيث  
لا يشوبها شائبة التكلف ولا يعجز حوالها  
وصحة التعسف (مقدمة) اي هذه مقدمة  
في بيان حدة العلم

امام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه سواء توقف عليها ام لا فما جعل  
ظرفا هو مقدمة العلم وما جعل مظهرا هو مقدمة الكتاب وهكذا ذكره في شرح  
الرسالة التمهيدية فانه جعل فيه معرفة الحدة والموضوع والغاية مقدمة العلم  
وجعل الالفاظ الدالة على هذه الامور الثلاثة مقدمة الكتاب حيث عرّف فيه  
مقدمة الكتاب بما عرّفه في شرح التلخيص ثم قال وهي ههنا امور ثلاثة الاول  
بيان الحاجة الى المنطق والثاني بيان ماهية المنطق والثالث بيان موضوعه  
اي مابين هذه الثلاثة وهو الالفاظ الدالة عليها على ما حققه بعض المحققين وردّه  
الشريف العلامة بانه اصطلاح جديد لا تقل عليه في كلامهم ولا هو مفهوم  
من اطلاقهم ثم اجاب عن الاعتراض المذكور بان اسماء العلوم المدونة كالنحو  
والصرف وغيرها قد تطلق على معلومات مخصوصة وقد تطلق على ادراكاتها  
وان كل علم منها بالمعنى الاول عبارة عن معان مخصوصة تصديقية وتصورية  
والشروع في تحصيل تلك المعاني وادراكها على بصيرة يتوقف على ادراك المعان  
اخر تصورية وتصديقية فاذا اريد ان يعبر بالالفاظ عن المعاني الاول والثانية  
تعلما وتفهما وجب تقديم الالفاظ الدالة على المعاني الثانية الموقوف عليها  
على الالفاظ الدالة على المعاني الاول المقصودة ليفهم الموقوف عليها اقلا ويشعر  
في ادراك المقاصد ثانيا وكذا اذا اريد الدلالة عليها بالنقوش الدالة على المعاني  
بتوسط العبارات اعني الكتابة كان تقديم ما يبرز الموقوف عليها واجبا اذا تمهد  
هذا فاعلم ان الكتاب المؤلف كالمفتاح مثلا وما يذكر فيه من المقدمة والمقصود  
والفصول والابواب اما ان يكون عبارة عن الالفاظ المعينة الدالة على  
تلك المعاني المخصوصة وهو الظاهر واما عن النقوش الدالة عليها بواسطة تلك  
الالفاظ واما عن المعاني المخصوصة من حيث انها مدلولات لتلك العبارات  
والنقوش واما عن المركب من الثلاثة او اثنين منها فان كان عبارة عن الالفاظ  
او النقوش او المركب منهما فلا اشكال في قولهم المقدمة في حدة العلم وموضوعه  
وغاياته ولا في قولهم الفصل في كذا لان معناه حينئذ هذه العبارات المخصوصة  
في بيان هذه المعاني لان المقدمة التي هي جزو الكتاب عبارة عن الالفاظ ايضا على  
هذا التقدير وانما استحققت تلك الالفاظ التقديم والتسمية بالمقدمة لكونها في بيان  
ما هو مقدمة العلم تسمية للشئ باسم مدلوله من غير حاجة الى اصطلاح جديد وان  
كان عبارة عن المعاني المخصوصة فقد يوجه قولهم المقدمة في كذا بان المقدمة  
ما يتوقف عليه الشروع في العلم على البصيرة وهذا المفهوم كلي مختصر فيما ذكر



من الامور المذكورة فكانه قيل هذا الكلي في هذا الجزئي وقد بوجه ايضا بان  
مقدمة العلم هي تصوره بحدته والتصديق بموضوعه وغايته والمذكور في المقدمة  
ليس هذه الادراكات بل معان يتوصل بها الى تلك الادراكات فكانه قيل هذه  
المعاني في تحصيل تلك الادراكات وان كان عبارة عما يتركب من المعاني  
والالفاظ والنقوش فالجواب هو التوجيه الثاني من التوجيهين المذكورين  
انفا هذا ما ذكره الشريف العلامة والفرق بين المسكين ظاهر فالشارح اشار بلفظ  
التبيين الى دفع الاعتراض المذكور وهو يصلح العمل على كل من المسكين اما على  
مسلك التفتازاني فظاهر واما على مسلك الشريف العلامة فيجعل الكتاب  
واجزائه من المقدمة والمقصود عبارة عن الالفاظ فيكون تبيين المعاني المذكورة  
ظرفا للالفاظ المخصوصة المسماة بالمقدمة حقيقة اصطلاحية على مسلك  
التفتازاني او مجازا على مسلك الشريف فان بيان المعاني قد يكون بالالفاظ  
وقد يكون بغيرها من النقوش والاشارة فصار بيان المعاني كظرف يحيط  
بالالفاظ كما ان الالفاظ نفسها كظرف يحيط بالمعاني نفسها لكنه لو قال اي  
المقدمة في بيان حد العلم اه محذوف اسم الاشارة وجعل المقدمة مبتدأ محذوف  
الظرف لكان اولي لان اسم الاشارة انما يشار به حقيقة الى المحسوس بحس البصر  
والالفاظ محسوس بحس السمع ولان المقصود الاخبار عن ان هذه المقدمة  
في بيان اي شيء وكلام الشارح وان افاد هذا المعنى ايضا الا انه افاده بطريق  
التقييد لا بطريق كونه خبرا ثم المراد بحد العلم تعريفه الجامع للمانع لاحد  
الحققي وذلك لان حقيقة كل علم مائل او التصديق بمائله وعلى التقديرين  
لا يمكن تحديده الا ببيان تلك المائل او التصديقات بها وتصورها باسرها اذ  
لا معنى لتحديد الشيء الا بتصوره بجميع اجزائه ولما كان تصور تلك المسائل  
والتصديقات المتعلقة بها باسرها متعذرا كان تحديد العلم ايضا متعذرا اذ ليس  
تلك المسائل والتصديق بها امورا اعتبارية محضة حتى ييسر التحديد بها فعلى هذا  
تكون المفهومات التي تذكر في تعريفات العلوم رسوما لاحدودا (قوله وتعين  
موضوعه) اي التصديق بموضوعية موضوعه اعني التصديق بان الشيء الفلاني  
موضوعه بمعنى الهيئة المركبة لان ما يجعل من مقدمات الشروع هو هذا  
التصديق ولهذا اتى بلفظ التعيين واما التصديق بوجود الموضوع بمعنى الهيئة  
البسيطة فن المبادئ التصديقية على ما اختاره الشيخ وتبعه الشريف العلامة  
ومن اجزاء العلوم على حدة على ما اختاره التفتازاني كما ان تصوره موضوع كل علم

وتعين موضوعه

بتعريفه

بتعريفه كتصور الكلمة مثلا بلفظ موضوع من المبادئ التصورية واما تصور  
مفهوم الموضوع بما يبحث عن اعراضه الذاتية فلكونه معتبرا في التصديق  
بموضوعية الموضوع فان قيل فعلى هذا يكون من مقدمات الشروع وليس كذلك  
فلنا ممنوع لانه انما يكون كذلك ان لو توقف ذلك التصديق عليه ولكنه لا يتوقف  
عليه لانه يكفي في التصديق تصور الطرفين بوجه ما غير الكنه فيجوز ان تصور  
مفهوم الموضوع بوجه ما ويحكم به على الشيء الفلاني (قوله وغايته) اي غايته  
المخصوصة المعتد بها المترتبة عليه لا مطلق الغاية ولا غير المعتد بها لانه على الاول  
يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا يرجح شيء مما يؤدي الى فائدة ما على غيره لحصول مطلق  
الفائدة من كل شيء وعلى الثاني يعتد سعيه عبثا عرفا والمقصود من تعيين الفائدة  
ان لا يعتد عبثا في سعيه على ما سيصرح به واعلم انه جعل الاشياء الثلاثة المذكورة  
مقدمة العلم وقد عرفوها بما يتوقف عليه الشروع في العلم ومن المعلوم ان الشروع  
في العلم لا يتوقف على هذه الاشياء بل انما يتوقف على تصور العلم بوجه ما  
والتصديق بان له فائدة ما مطلوبه للشارع لان هذين العليين يمكن له الشروع  
فيه بلا حاجة له الى امر آخر ولهذا زاد بعضهم قيد البصيرة وقالوا ما يتوقف عليه  
الشروع على وجه البصيرة والاشياء المذكورة مما يتوقف عليه الشروع  
على وجه البصيرة فيصدق عليها التعريف وليس مقصودهم حصر ما يتوقف  
عليه الشروع على بصيرة في الاشياء الثلاثة بل مقصودهم توجيه ماصدروا به  
الكتب والا فالبصيرة ليس امر مضبوطا حتى ينحصر في الاشياء الثلاثة (قوله  
فان طالب كل كثره) يعني ان الامور المذكورة مقدمة الاصول لانه علم من  
العلوم المدونة وكل علم من العلوم المدونة كثره مضبوطة بجهة واحدة فالاصول  
كثرة مضبوطة بجهة واحدة وكل كثره مضبوطة بجهة واحدة من حق طالبها ان  
يعرفها بتلك الجهة فالاصول من حق طالبه ان يعرفه بجهة واحدة وجهة  
واحدة حده وتعين موضوعه فلا بد ان يعرفه بهما واما تعيين غايته فلا ان لا يكون  
سعيه عبثا (قوله كثره) بيان للواقع لا للاحتراز عن الوحدة اذ لا علم من العلوم  
المدونة الا كثره اذ لم يدنو وامثله واحدة ولم يسموها احدا واحدا (قوله حقه  
ان يعرفها بها) اي بتلك الجهة احترازه عن معرفة تلك الكثرة بوجه عام وعن  
معرفة بوجه خاص لكن لا بتلك الجهة بل بتصور كل واحد منها بخصوصه  
فان في هاتين الصورتين لا يحصل للطالب وقوف اجمالي على جميع المسائل  
بحيث يعلم ان ما يورد عليه من العلم المطلوب له او من غيره فاما من فوات شيء

وغايته فان طالب كل كثره مضبوطة بجهة  
واحدة حقه ان يعرفها بها ليا من من فوات  
ما يعني وضياعه وقته فيما لا يعني



مما يعنيه وصرف الهمة الى ما لا يعنيه وهو المقصود من معرفة المطلوب قبل  
 الشروع فيه بجهة وحدته بل في الصورة الاولى لا يمكن الطلب لانه فعل  
 اختياري يتوقف على ارادة جزية للمطلوب وهذا لا يكون الا بعلم جزئي يتعلق بذلك  
 المطلوب ويميزه عن غيره والعلم الكلي الشامل له ولغيره لا يكفي في ذلك التمييز  
 يمكن الشروع بذلك العلم الكلي والارادة الكلية وذهب الى طلبه فمسي ان  
 يؤدى الطلب الى غيره فيفوت ما يعنيه واما في الصورة الثانية فيتعسر بل يتعذر  
 لكثيرتها فلا يتصور الفراغ منه الى تحصيل المطلوب فيفوت ما يعنيه ايضا فندار  
 الا من من فوات ما يعنيه هو العلم تلك الجهة ولهذا قال ليا من من فوات ما يعنى  
 وضياح وقته فيما لا يعنى بيانه ان من تصور اصول الفقه مثلا بانه علم يعرف به  
 احوال الادلة والاحكام الشرعيتين حصل عنده مقدمة كلية من عكسه  
 وهي ان كل مسألة من الاصول لها دخل في تلك المعرفة ومقدمة كلية اخرى  
 من طرده وهي ان كل مسألة لها دخل في تلك المعرفة فهي من الاصول  
 وظاهر ان المقدمة الاولى لا تدخل لها في الوقوف الاجالى والمقدمة الثانية  
 نجعلها كبرى لصغرى سهلة الحصول هكذا هذه مسألة لها دخل في تلك المعرفة  
 وكل مسألة كذلك فهي من الاصول فهذه المسئلة من الاصول ولا يخفى عليك  
 ان تلك المقدمة الكلية التي نجعلها كبرى لصغرى سهلة الحصول تحصل من  
 التصديق بموضعية الموضوع ايضا فيحصل الوقوف الاجالى بها ايضا على  
 جميع مسائله فلا حاجة له في حصول الوقوف الاجالى والامن من فوات شئ  
 مما يعنيه الى تعريفه الجامع المانع فلو قال ليكون في شروعه على بصيرة وليا من  
 فوات ما يعنى وضياح وقته فيما لا يعنى لكان اولى (قوله يحصل تعريفه الذي  
 اه) اشار به الى ان المراد بالحد المضاف الى العلم فيما سبق بمعنى التعريف  
 الجامع المانع وانما قال عند الطالب مع انه يحصل الامتياز به في نفس الامر  
 ايضا وقال فيما بعد في نفسه مع انه يحصل الامتياز به عند الطالب ايضا اظهارا  
 لما خفي واخفاء لما ظهر في الموضعين او المقصود هو التفنن في الموضعين بناء على  
 نفي الامر عند الطالب او الاشارة الى الاحتباك (قوله وموضوعه) مجرور  
 معطوف على تعريفه (قوله يمتاز به في نفسه عن سائر المطالب) يعنى ان تميز  
 العلوم بعضها عن بعض تمايزا ذاتيا يحصل بتميز موضوعاتها بمعنى الهيئة المركبة  
 اعنى ان الشئ الفلاني موضوعه بيان ذلك ان كمال النفوس البشرية في قوتها  
 النظرية انما هو بمعرفة حقائق الاشياء واحوالها على ما هو عليه في نفس الامر

ولا شك ان انضباط مسائل العلم يحصل  
 بتعريفه الذي يمتاز به عند الطالب وموضوعه  
 الذي يمتاز به في نفسه عن سائر المطالب  
 والعوارض الذاتية وان جاز اسناد التمييز اليها  
 ايضا لكنه اختير عليها ههنا لانه المشهور عند  
 الجمهور

بقدر الطاقة البشرية ولما كانت تلك الحقائق والاحوال متكررة متنوعة جدا  
 وكانت معرفتها على الاختلاط متعسرة وغير مستحسنة تصدى الا وائل  
 لضبطها وتسهيل تعليمها فافردوا الاحوال الذاتية المتعلقة بشئ واحد مطلق  
 كالعدد الحساب او مقيد بجهة واحدة كالجسم من حيث انه قابل للتغير العلم  
 الطبيعي او باشياء متعددة متناسبة في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليم  
 المتشرك في المقدار لعلم الهندسة او في عرضي كالكتاب والسنة والاجماع  
 والقياس المتشركة في الاتصال الى الاحكام الشرعية لعلم الاصول ودقوتها  
 على حدة وعدوها علما واحدا وسوا ذلك الشئ او تلك الاشياء موضوعا لذلك  
 العلم لان موضوعات مسائله راجعة اليه على ما سيأتى بيانه فصارت كل طائفة  
 من الاحوال بسبب تشاركها في الموضوع علما متفردا ممتازا في نفسه عن طائفة  
 اخرى متشركة في موضوع آخر فتمايزت العلوم في انفسها بموضوعاتها  
 فصارت هذا التمايز مما لا بد منه وسلكنا الا واما ايضا هذه الطريقة في علومهم  
 وهو امر استحقاق لا وجوبى اذ يجوز تمايزها بتمايز المحولات ايضا الا انهم  
 يستحسنونه لامرين احدهما ان الموضوع هو الذى يقصد فى الفن اثبات  
 المحمول له والمحمول انما يطلب لاجله فلذا لم يعتبروه والثاني اننا لو اعتبرنا اختلاف  
 المحولات وتمايزها بجهة التمايز لاختلاف اتحاد كل علم بل كان كل علم علوما بجهة  
 بحسب تعدد محمولاته لانه ضرورة اشتماله على انواع جمة من الاعراض الذاتية مثلا  
 يكون النوع علوما متعددة بتعدد محولات مسائله من المرفوع والمنسوب  
 والمجرور والعرب والمبنى وكذا سائر العلوم كالحساب يكون علوما متعددة  
 بتعدد محمولاته من الزوج والفرد وزوج الزوج والتمييز بين علم وعلم باعتبار  
 المحمول انما يتصور في العلم بمعنى حصول الصورة لافى العلوم المدققة فان العلم  
 بان العالم حادث ممتاز عن العلم بان الله تعالى قديم باعتبار المحمول والى ما ذكرنا  
 من جواز التمايز بالمحولات اشار به الله تعالى بقوله والعوارض الذاتية يجوز  
 اسناد التمييز اليها ايضا ثم علل وجه اختيار الموضوع عليها بامرين كما ترى (قوله)  
 ولانه اختلف في تعيينه اى تعيين موضوعه كما سياتى مصرحا (قوله ولما اقتضى  
 المقام تقديم الاول) لانه من مطلب ما الحقيقية والثاني اعنى تعيين موضوعه  
 من مطلب هل المركبة ومطلب ما الحقيقية مقدم على مطلب هل المركبة  
 (قوله وهو لقب لهذا العلم) يعنى انهم لما احتاجوا الى نقل لفظ اصول الفقه عن  
 معناه الاضافى لانه لو لم ينقل عنه لم يشمل جميع مسائل علم الاصول لان معنى

ولانه اختلف في تعيينه فاريد بيان ما هو  
 الحق واما تعيين القائدة فلينجز بان سعيه ليس  
 عبثا واما اقتضى المقام تقديم الاول تقدمه  
 فقال (اصول الفقه) وهو لقب لهذا العلم



لفظ الاصول الادلة وعلم اصول الفقه عبارة عن مجموع القواعد المتعلقة بالادلة  
السمعية والترجيح والاجتهاد والاحكام فلو اريد به معناه الاضافي الذي هو  
عبارة عن بحث الادلة فقط لخرج مباحث الترجيح والاجتهاد والاحكام عنه  
مع انها داخله فيه جعلوه علما لهذا العلم رعاية لما عهد في اللغة من ان المركب  
الاضافي اذا قل عن معناه الاضافي ينبغي ان يتقل الى المعنى العلي ليقى  
عهدته التي يدل عليها قبل النقل وذلك لان الاعلام محبوسة عن التصرف  
فتبقى دلالة على ما كان قبله وقالوا انه علم جنسي لا شخصي لان علم اصول الفقه  
كله يتناول افرادا متعددة اذ القائم بزيده منه غير ما قام منه بعمر وشخصا  
ولو كان معلوماهما متحدين والفرق بين علم الجنس واسم الجنس ذكرناه في حاشيتنا  
على حاشية شرح المختصر الحاجبي وجعلوا القيا لاسميا لان القلب هو الذي  
يلاحظ فيه المعنى الاصل قال الفاضل الايرى ان الاقاب يلاحظ فيها المعنى  
الاصلي وبهذا يمتاز عن الاسم فان الاسم انما قصد بدلالته الذات المعينة والقب  
قصد بدلالته الذات المعينة مع الوصف ولذلك يختار القلب عند ارادة التعظيم  
او الالهامة واما التركيب الاضافي الذي لم يجعل علما فلم يقصد به ذات معينة هذا  
ما ذكره اقوال جعل مسميات اسماء العلوم كلها باعتبار ان القائم بزيده غير ما قام  
بعمر ويجعلها علما جنسيا مبني على ما ذكره ان تخصص الاعراض بمجالها  
لانها اول ما يجعل فيها ولا تنفصل عنها واستدلوا عليه بوجوه ذكره في المقصد  
الخامس من المواهب فان هذا قيا والافلايم ما ذكره وقد قرر في ذلك المقصد  
ان الوجوه المذكورة غير تامة فعلى هذا تكون اسماء العلوم اعلاما شخصية  
لاجنسية على ان الاعلام الجنسية اعلام ضرورية القومها الصلة ضرورة انهم  
لما وجدوا لا تصرف ولا تدخل عليها اللام ويجبي منها الحال وتوصف  
بمعارف قدرها انها اعلام وهذه الضرورة مقبولة في اسماء الكتب لدخول اللام  
عليها كقولهم تين في الفقه والتعريف والصرف كذا ولا ضاقتها ايضا كقولهم  
فحو البصريين ادق من فحو الكوفيين وحكمة الاشراقيين ادق من حكمة  
المشائين فالحق اما جعلها اعلاما لشخص او اسماء اجناس على ما ذهب الى  
كل منهما بعض العلماء (قوله مشعر يكونه مبني الفقه) اي باعتبار معناه  
الاضافي فان ذلك قد قصد تحاشي الاعلام للقول عن الاضافي على ما ذكرنا  
(قوله متقول عن مركب اضافي) فقد ذكرنا وجه احتياجهم الى هذا النقل  
(قوله بطل اعتبار تعريف) الفرق بين الاعتبارين انه باعتبار القية لفظ

مشعر يكونه مبني الفقه الذي به يتال  
السعادة الدينية والدينية متقول عن  
مركب اضافي فله بكل اعتبار تعريف

مفرد لا يلاحظ فيه حال الاجزاء كما في لفظ زيد وباعتبار الاضافة مركب معتبر  
فيه حال الاجزاء وايضا ان معناه لقبا معلوم مخصوص ومعناه مضافا معلوم  
آخرا عني مباحث الادلة فقط ثم المقصود تعريف لفظ اصول الفقه لقبا لا تعريف  
ذات العلم المشعر بهذا اللفظ فعلى هذا يكون الضمير المحرور في له راجعا الى  
لفظ اصول الفقه بلا حاجة الى تكلف الاستخدام على ما ظن بان يراد من المرجع  
اللفظ ومن الضمير المدلول (قوله قدم ابن الحاجب القبي) مراده بيان سبب  
اختيار طريقة ابن الحاجب في تعريف هذا اللفظ وبيان سبب تغيير تعريفه  
وعدوله عنه يعني انه لما كان لفظ اصول الفقه تعريف بكل اعتبار قدم ابن  
الحاجب ومن تبعه تعريفه باعتبار القلب نظرا الى ان المعنى العلي هو المقصود  
في الاعلام وانه من الاضافي بمنزلة البسيط من المركب في ملاحظة احوال  
الاجزاء وعدم ملاحظتها وقدم صاحب التنقيح ومن تبعه تعريفه باعتبار  
الاضافة نظرا الى ان المنقول عنه مقدم وجودا والى ان تعريفه القبي الذي ذكره  
ابن الحاجب وهو العلم بالقواعد التي توصل بها الى امتطاط الاحكام الشرعية  
الفرعية من ادلتها التفصيلية يشتمل على تعريف الفقه من حيث الذات لامر  
حيث كونه مدلول لفظ الفقه فلو قدم التعريف القبي يحتاج الى اعادته تعريف  
الفقه في مقام تعريف الاضافي ايضا ليعرف من حيث انه مدلول لفظ الفقه اذ لم  
يعرف في التعريف القبي ان هذا المعنى اعني استبطاء الاحكام الشرعية  
الفرعية من ادلتها التفصيلية معنى لفظ الفقه وان كان لفظ الفقه جراً من المعرف  
اعني لفظ اصول الفقه لان غاية ما يعلم منه ان مجموع هذا اللفظ في آراء مجموع هذا  
المعنى اما ان هذا الجز من اللفظ في آراء هذا الجز من المعنى فلاقت الحاجة  
بالضرورة في مقام التعريف باعتبار معناه الاضافي الى ذكر تعريف لفظ الفقه  
مرة اخرى ليعلم انه مدلوله ومعناه كما فعله ابن الحاجب حيث قال بعد ما عرف  
اصول الفقه باعتبار القلب بالتعريف المذكور والفقه هو العلم بالاحكام الشرعية  
الفرعية من ادلتها التفصيلية فيلزم منه التكرار في تعريف الفقه حيث ذكر مرة  
في التعريف القبي ولو تبعنا مرة اخرى في مقام التعريف الاضافي بخلاف  
ما اذا قدم الاضافي كما فعله صاحب التنقيح فان تعريف الفقه حيث يعرف بكلا  
الحيثيتين حيثية الذات وحيثية كونه مدلول لفظ الفقه فلا حاجة الى اعادته ذكره  
مرة بعد اخرى والمصنف رحمه الله تعالى لما نظر المقصود بالذات في الاعلام اختار  
طريقة ابن الحاجب في التقديم لئلا يكتفه غير تعريفه الى ما ترى بحيث لا يلزم

قدم ابن الحاجب القبي على وجه لزم منه  
التكرار في تعريف الفقه وقدم صاحب  
التنقيح الاضافي قلزم تقديم غير المقصود  
بالذات وقدم ههنا المقصود على وجه لم يلزم  
منه التكرار باختبار تعريف راجع على  
المشهور حيث قيل (علم)



منه التكرار الوارد على ابن الحاجب (قوله أي ملكة) اعلم ان لفظ العلم وكذا  
اسماء العلوم المدونة كالنحو والصرف قد يطلق ويراد به الملكة الحاصلة من  
ادراك القواعد عن دليل مرة بعد أخرى وقد يطلق ويراد به نفس القواعد  
المعلومة عن دليل وقد يطلق ويراد به ادراك القواعد عن دليل فاذا اقترن بذكر  
المتعلق نحو علم بالاصول على ما وقع في عبارة التنقيح في تعريف اصول الفقه  
لقبا وكان المقام مقام تقدير المتعلق تعين المعنى الاخير والا يجوز ارادة كل من  
المعاني الثلاثة على ما حققه الشارح في حاشية التلويح ففي كلامه ههنا لم يقترن  
بذكر المتعلق وليس المقام مقام تقديره يجوز ان يراد كل من المعاني الثلاثة على  
ما صرح به ههنا وقدم الملكة لحصول الاستغناء به عن تكلف اخراج علم الله تعالى  
وعلى الرسول وجبريل بعد الدخول فان قيل قد صرح الشريف العلامة  
في حاشية المطول انه اذا اريد بالعلم الملكة او القواعد لم يحتاج الى تقدير المتعلق  
وان اريد به الادراك لا بد من تقديره انتهى ولما لم يعتبر ههنا بذكر المتعلق ولم يكن  
المقام مقام تقديره فكيف تصح ارادة معنى الادراك ههنا فالجواب عنه  
ان المراد بالادراك الذي يحتاج الى تقدير المتعلق هو مطلق الادراك بالمعنى  
المصدرى والمراد بالادراك ههنا وفي حاشية التلويح هو الادراك عن دليل بالمعنى  
الحاصل بالمصدر وهو لا يحتاج الى تقدير المتعلق كالمملكة والقواعد ويدل على  
هذا قول الشريف العلامة في تلك الحاشية ان المعنى الحقيقي للفظ العلم هو  
الادراك ولهذا المعنى متعلق وهو المعلوم أي القواعد وله تابع في الحصول يكون  
ذلك التابع وسيلة اليه في البقاء وهو الملكة وقد اطلق لفظ العلم على كل منهما اما  
حقيقة عرفية او اصطلاحية او مجازا مشهورا انتهى فانه انما يكون حقيقة  
في مطلق الادراك لا الادراك الحاصل عن دليل ثم اختلفت عباراتهم في تعيين  
المراد بالملكة ههنا هل هي ملكة الاستحصال بمعنى ان يكون عنده من المأخذ  
والشرائط ما يكفي في استحصال القواعد والاصول او ملكة الاستحضار التي  
يسعون بها العقل بالفعل والذي ظهر من شرح المختصر ان المراد بها ملكة  
الاستحصال حيث قال المراد بالعلم بجميع الاحكام التمهيلي وهو ان يكون عنده  
ما يكفي في استعماله بان يرجع اليه والذي ظهر من كلام التلويح ان المراد بها  
ملكة الاستحضار حيث قال ان اطلاق العلم على الملكة شائع ذات في العرف  
وقد قالوا ان الملكة التي كان اطلاق لفظ العلم عليها شائعا هو ملكة الاستحضار  
لان ملكة الاستحصال قلت الحق ان يحمل ههنا على ملكة الاستحصال وان كان

أي ملكة يقدر بها على ادراكات جزئية

المشهور اطلاقه على ملكة الاستحضار لان الاحكام العملية لا تكاد تنصرف في عدد  
تبلغ من يعاها هو انتهى التام لها بالمعنى الذي ذكره عضد الدين والذي ظهر من  
قول الشارح يقدر ان يحمل على ملكة الاستحصال ومن اجل الباء على السببية  
ان يحمل على ملكة الاستحضار اذا تبادر من السبب هو السبب القريب كما لا يخفى  
(قوله حاصلة من ادراك القواعد) صفة ملكة أي حاصلة من ادراك القواعد  
عن دليل (قوله فلا يدخل علم الله تعالى اه) أي اذا كان المراد بالعلم بمعنى الملكة  
المذكورة لم تدخل الثلاثة بل علم المقلد ايضا في التعريف اما علم الله تعالى فظاهر  
لان المراد بحصول الملكة من ادراك القواعد حصولها من ادراكها عن دليل  
على ما ذكرناه وبه صرح المحققون وسعى حصولها من ادراكها عن دليل ان  
ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم بتجشم اكتساب والله تعالى يعلم الحكم والدليل  
معابلا بتجشم كسب ولا استفادة احدهما من الاخر قطعافان قيل فالله تعالى  
يعلم الاشياء على ما هي عليه في نفس الامر وكون الحكم مستفادا من الدليل عما  
كان عليه الحكم والدليل في نفس الامر فالواجب ان يعلم الله تعالى كذلك قلنا  
ذلك بالنظر البينا بالنظر الى الله تعالى واما علم الرسول وجبرائيل فانه وان كان  
مستفادا من ادراك القواعد عن دليل لكنه بطريق الخدس وحيا لا بطريق  
تجشم الكسب واما علم المقلد فلانه ليس بحاصل عن ادراك القواعد عن دليل هذا  
ويجوز اسناد اخراج هذه العلوم الاربعة الى قوله يقدر بها على ادراكات جزئية  
لان الاقتدار افتعال ينبي عن اكتساب الجزئيات ولا اكتساب في تلك العلوم  
(قوله وان شمل الملكات كلها) أي الملكة الحاصلة من ادراك القواعد الاصولية  
والكلامية والمنطقية والعربية وغيرها (قوله فتدخل العلوم المذكورة)  
اقول قد مر ان لفظ العلم واسماء العلوم المدونة قد يراد بهما القواعد لكن لا مطلقا  
بل اذا علمت عن دليل وكذا يراد بهما ادراك القواعد عن دليل وبه صرح الفاضل  
عصام الدين في الفن الاول من شرح التلخيص فعلى هذا لا يصح القول بدخول  
العلوم المذكورة في العلم المذكور اذ لا يصدق على علم الله تعالى انه اصل معلوم  
عن دليل او ادراك عن دليل وعلم الرسول وجبرائيل وان كان عن دليل لكنه  
لا بتجشم الكسب والتبادر من حصول العلم عن دليل ان يكون بتجشم الكسب  
فلا يدخل هو ايضا وكذا علم المقلد ولعل الشارح جل الاصول والادراك على  
المطلق لا ما يكون عن دليل فحكم بدخول العلوم المذكورة ولكنه ليس كذلك  
(قوله لان الباء للسببية) لا يخفى عليك ان التبادر من الباء هو السببية الحقيقية

حاصلة من ادراك القواعد مرة بعد أخرى  
فلا يدخل علم الله تعالى وعلم الرسول  
وجبرائيل عليها السلام وان شمل الملكات  
كلها الاصول وقواعد السلام وان شمل الملكات  
العلوم المذكورة وتخرج بقوله (يعرف به)  
لان الباء للسببية (احوال الادلة والاحكام  
الشرعية) أي المتسوية الى شريعة  
محمد عليه السلام



على ما صرح به في شرح المواقف في تعريف علم الكلام فيجب الجمل عليه  
في التعريف فريد عليه ان علم الفقه سواء كان بمعنى الملكة او الاصول او ادراك  
الاصول ليس سببا حقيقيا لحصول المعرفة باحوال الادلة والاحكام وانما هو  
سبب عادي على ما هو المذهب عندنا معاشر اهل السنة لكن العلوم المذكورة  
تخرج به سواء كان للسببية الحقيقية او العادية ولو دخل الباء على الاستعانة تخرج  
العلوم المذكورة ايضا ولم يرد ذلك المخذور ( قوله ابراهيم المجتزات التي يتوقف عليها  
الشرع ) بيانه ان تحقق الشرع يتوقف على صدق المبلغ وصدق المبلغ  
يتوقف على دلالة المجزأة ودلالة المجزأة على نفس المجزأة ومن اقواها القرء ان فلو  
توقف القرء ان على الشرع لزم الدور اقول فيه بحث لان صدق المبلغ انما يتوقف  
على مطلق المجزأة لا على القرء ان فيجوز تصديقه بمجزأة غير القرء ان ولو سلم انه  
يتوقف على القرء ان لكن المجزأة هو مقدار سورة وما دون ذلك ليس بمجز  
حينئذ فالاحتجاج بمادونها يتوقف على صدق المبلغ وصدق المبلغ يتوقف على  
مقدار المجزأة فلا دور ويمكن ان يقال ان القرء ان لما كان ابراهيم المجتزات فاللائق  
ان ثبت صدقها لا يغيرها ولهذا قال فلا يلحق وحينئذ يلزم الدور ( قوله  
فبمعنى استفادتها من تلك الادلة ) فيه انه قد صرح انا ان المراد بتلك الادلة  
ما لا يتوقف على الشرع فلو كان اتساب الاحكام الى الشرع بمعنى ما يستفاد  
من تلك الادلة لزم ان لا يتوقف الاحكام على الشرع ايضا لكن المراد بالاحكام  
ههنا ما يتوقف على الشرع كوجوب الصلاة والزكاة قالوا لا ان يجعل اتساب  
الاحكام الى الشرع بمعنى ما يتوقف على الشرع ( قوله من حيث ان لها )  
ولا يخفى عليك ان هذه الحثية قيد للموضوع على ما سنبينه ان شاء الله تعالى  
( قوله علم كالجنس والباقي كالفصل ) بيانه ان متعلق العلم اما حكم او غيره من  
الذوات والصفات والحكم اما شرعي او لا والشرعي اما ان يتعلق بكيفية العمل  
او بالاعتقاد والمتعلق بكيفية العمل اما ان يكون العلم به حاصل من دليله  
التفصيلي الذي يطر به الحكم او لا والاول علم الفقه والثاني يشمل علم الله  
تعالى وعلى الرسول وجبراً بل وعلم المقلد فلفظ العلم شامل للكل فبقوله يعرف به  
يخرج علم الله تعالى وعلم الرسول وجبراً بل على تقدير دخولها في العلم على  
ما مر ويخرج به ايضا علم المقلد وبالاحوال يخرج العلم المتعلق بالذات والصفات  
وبالادلة والاحكام يخرج العلم المتعلق باحوال الذات والصفات والمتعلق  
بالاعتقاد وكيفية العمل ايضا وبالشرعية يخرج العلم بالاحكام الغير الشرعية

اما اتساب الادلة فبمعنى كونها منصوبة فيما  
للدلالة على الاحكام لا الموقوفة على الشرع  
لان القرء ان الذي هو بعضها ابراهيم المجتزات  
التي يتوقف عليها الشرع فلا يلحق بجعله  
موقوفاً على الشرع واما اتساب الاحكام  
فبمعنى استفادتها من تلك الادلة ( من حيث  
ان لها ) اي تلك الاحوال ( دخلا  
في اثبات النائية ) اي الاحكام ( بالاولى )  
اي الادلة قوله علم كالجنس والباقي كالفصل  
والمعرفة تطلق على التصور

كالاحكام المأخوذة من العقل كالعلم بحدوث العالم او من الحس كالعلم بالاحراق  
بالنار او من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع والمفعول منصوب  
وبقيد الحثية يخرج العلم المتعلق باحوال الادلة والاحكام الشرعيتين لانه تلك  
الحثية ككونها قديمة او حادثة وانما قال كالجنس اتباعاً للمشهور من ان الجنس  
والفصل في الحقيقة يختصان بالمناهية الحقيقية الموجودة في الخارج ( قوله  
وادراك الجزئي والبيسط ) ولهذا يقال عرف الله دون علمه ( قوله والمراد بها  
ههنا ) فكانت احوال الفقه علم يستنبط منه ادراكات جزئية هي معرفة  
كل فرد فرد من جزئيات احوال الادلة والاحكام الشرعيتين من الحثية  
المذكورة لكنه بمعنى ان اي فرد يوجد من تلك الاحوال امكننا ان نعرفه بذلك  
العلم لان اجماله تحصل بالفعل بذلك العلم لان تلك الاحوال غير متناهية ووجود  
غير المتناهي جملة محال وبه يندفع ما قيل انه ان اريد معرفة جميع الاحوال  
المتعلقة بهما فهو محال لانها غير متناهية وان اريد معرفة البعض الغير المعين  
فهو تعريف بالجهول وان اريد البعض المعين فلا دلالة عليه وكذا يندفع ما قيل  
ان اريد كل الاحوال فلا يكون هذا العلم حاصل لا احداً والبعض فيكون حاصل  
نكل من عرف مسئلة منه فيلزم ان يكون قتيماً لكن بقي غشائياً وهو ان اطلاق  
اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم القرينة المعينة للمراد غير مستحسن  
في التعريفات ولا قرينة هنا ولا يرد هذا على لفظ العلم المحتمل بين المعاني الثلاثة  
المذكورة لانه يصلح ان يراد به كل من المعاني الثلاثة فلا حاجة الى تعيين  
واحد منها بخلاف المعرفة فان المراد بها واحد معين فلا بد من قرينة تعينه  
( قوله والدليل ما يمكن التوصل اه ) قال الشريف العلامة انما قال ما يمكن  
التوصل دون ما يتوصل تنبيها على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه  
التوصل بالفعل بل يكفي امكانه فيثبت لا يخرج عن التعريف ما لا ينظر فيه اصلاً  
ولكن لو نظر فيه لكان موثقاً ولو اعتبر التوصل بالفعل لخرج منه مع انه من افراد  
المعرف وانما قال من حيث هو دليل لان الدليل من حيث انه نظريه نظراً صحيحاً  
يعتبر فيه التوصل بالفعل اما بطريق الدوام او بطريق الضرورة بالنظر الى ذلك  
النظر الصحيح لا بالنظر الى ذات الدليل ولا بالنظر الى التوصل في نفسه لكن الحق  
عند اصحاب التعريف معاشر اهل السنة انه بطريق الدوام لان العلم بمحصل  
النتيجة عقيب النظر انما هو بطريق جرى العادة عندهم لا بطريق اللزوم على  
ما هو كذلك عند الحكماء ولا بطريق التوليد كما هو كذلك عند المعتزلة فيجوز

وادراك الجزئي والبيسط تصوراً او تصديقاً  
والادراك المسبوق بالعدم والاخير من  
الادراكين اذا تخلل بينهما عدم والمراد بها  
ههنا ادراك الاحوال الجزئية على وجه  
التصديق والدليل ما يمكن التوصل به  
النظر فيه الى مطلوب خبري



خلقه تعالى العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وان لا يحق له وان لم يوجد عدم خلقه  
اصلا والحاصل ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح دواي لا ضروري عندهم  
ولو بالنسبة الى النظر الصحيح واما بالنسبة الى ذات الدليل لادوام ولا ضرورة  
اصلا ومن ههنا يدفع ما يقال ان النظر الصحيح يقتضي التوصل بالفعل ضرورة  
او دواي واما الامكان يقتضي تساوي طرفي التوصل فلا يصح ذكرهما في التعريف  
وجه الاندفاع ظاهر وجل الشريف الامكان المذكور على الامكان العام  
المجامع للوجوب وفيه نظروا وسد ذكره ان شاء الله تعالى (قوله وهو اعم من النظر  
فيه نفسه اه) توضيحه ان الدليل عندهم يخص المفرد على المشهور ويعم المفرد  
والركب على التحقيق فان اريد بالنظر فيه في التعريف المذكور النظر في نفسه  
على ما هو الظاهر منه فلا ينطبق التعريف على المشهور ولا على التحقيق بل يخص  
الركب لان ما يقع النظر في نفسه هو المركب اعني المقدمات المتفرقة  
او المقدمات المأخوذة مع الهيئة التركيبية على ان تكون الهيئة خارجة عنها  
وان اريد به النظر في احواله ينطبق على المشهور ولا على التحقيق الذي اعتمدوا عليه  
لان ما يقع النظر في احواله هو المفرد نحو العالم بالنسبة الى الصانع من حدوده  
وامكانه وتغيره وان اريد ما هو اعم منهما على ما ذكره الشارح ينطبق على المذهبين  
معاً فحمله عليه فان قيل سلنا ان النظر في احوال المفرد وفي انفس المقدمات  
المتفرقة واقع واما في المقدمات المعروضة للهيئة فممنوع لان معنى النظر فيها  
ترتيبها ترتيبا صحيحا والمقدمات المعروضة للهيئة قد رتب وترتيب المرتب محال  
فلنا ان تلك المقدمات وان كانت معروضة للهيئة لكن العارض خارج فيصح  
وقوع النظر فيه بخلاف ما لو كانت الهيئة داخلية فيها على ما هو كذلك  
عند المنطقيين فانه لا يصح وقوع النظر فيه اصلا ولذلك لم يعرفوه بما عترف به  
الاصوليون او قول ان المراد بالهيئة العارضة لها هي الهيئة العارضة بهذا  
النظر لا بالنظر المتقدم عليه فعنى التعريف ما يمكن التوصل به صحيح النظر فيه اي  
في المقدمات التي رتب بهذا النظر كما قالوا الماهية موجودة اي الماهية من حيث  
هي ينضم اليها الوجود فصارت موجودة بهذا الوجود ولا بوجود قبله ومن ههنا  
ظهر ان الدليل على اصطلاح الاصول مبين صدقا للدليل على اصطلاح المنطق  
على ما صرح به الشريف العلامة في حاشية شرح المختصر وقال في تلك الحاشية  
ايضا المراد بالامكان الامكان العام المجامع للفعل والوجوب ليندرج  
في الحد المقدمات المعروضة للهيئة انتهى يعني ان تلك المقدمات لكونها معروضة

وهو اعم من النظر فيه نفسه والنظر في احواله  
وصاته

لهيئة ومقارنة لها يجب التوصل بالفعل والامكان الخاص يتاقه فيعمل  
على الامكان العام المجامع للوجوب فيصدق التعريف على تلك المقدمات  
اقول جل الامكان على الامكان العام المجامع للوجوب مخالف لمذهب  
اهل السنة لان حصول العلم عقيب النظر الصحيح ليس بضروري عندهم اصلا  
لأن النسبة الى ذات الدليل ولا بالنسبة الى النظر الصحيح ولا بالنسبة الى حصوله  
في نفس الامر بل يجري العادة غايته الدوام بالنسبة الى النظر الصحيح وجل  
الوجوب المعبر في الامكان العام على الوجوب العادي المجامع للدوام بعيد  
فان قيل كيف يصح الامكان الخاص الذي يقتضي تساوي الطرفين في تلك  
المقدمات المعروضة للهيئة قلنا يصح بالنسبة الى ذات الدليل مع قطع النظر عن  
الهيئة (قوله في تناول المقدمات التي هي بحيث اذارت) اي اذا كان النظر  
اعم يتناول التعريف المقدمات المتفرقة الغير المأخوذة مع الهيئة اصلا فان هذه  
المقدمات اذارت ترتيبا صحيحا توصل الى المطلوب ولا يخفى عليك انه يندرج تحت  
هذا العموم المقدمات المعروضة للهيئة على ما ذكرناه فقصره على المقدمات  
المتفرقة على ما ظهر من قوله اذا رتب قاصر (قوله والثاني هو المراد ههنا)  
اي المفرد هو المراد في تعريف اصول الفقه فيكون كل من الادلة الاربعة مما ينظر  
في احوالها الذاتية (قوله مطلقا) اي مع قطع النظر عن التعارض والاجتهاد  
(قوله او عند التعارض) اي تعارض الادلة وهي مباحث الترجيح (قوله او  
باعتبار استنباط الاحكام منها) يحتمل ان يكون عطفها على عند التعارض فينتز  
يكون اشارة الى ما قاله الشريف العلامة في حاشية شرح المختصر ان احوال  
الاجتهاد والترجيح راجعة في الحقيقة الى الادلة السميعة فالتقصود بالذات من  
العلم احوالها من حيث دلالتها على الاحكام اما مطلقا واما باعتبار تعارضها  
او استنباطها منها فتكون موضوع هذا العلم انتهى لكن ما ذكره الشريف العلامة  
بناء على ان موضوع العلم هو الادلة السميعة فقط وباقي الابحاث من بحث الاحكام  
والاجتهاد والترجيح راجعة اليها ومختار الشارح ان موضوعه هو الادلة السميعة  
والاحكام كما ترى فيلزم منه ارجاع احوال الاجتهاد والترجيح الى بحث الادلة  
والاحكام معا والظاهر ان يكون عطفها على قوله باعتبار دلالة الادلة فينتز  
يكون اشارة الى احوال الاحكام فان قيل ان الاستنباط ليس احوال الاحكام  
لان احوالها هو النبوت والاستنباط احوال المجتهد قلنا انه قد يكون من احوال  
الاحكام بمعنى كونها مستنبطة من الادلة على كون المصدر بمعنى المفعول بناء

فتناول المقدمات التي هي بحيث اذارت  
آدت الى المطلوب الخبري والمفرد الذي من  
شأنه انه اذا نظر في احواله اوصل اليه كالعالم  
للصانع والثاني هو المراد ههنا اذا المراد بالادلة  
الشرعية الكتاب والسنة والاجماع والقياس  
والمراد باحوالها اعراضها الذاتية اللاحقة  
بهما باعتبار دلالة الادلة على الاحكام مطلقا  
او عند التعارض او باعتبار استنباط الاحكام  
منها



على ما قالوا ان المصدر المتعدى بحرف الجز يكون صفة للمجرور فيكون الاستنباط صفة للضمير المجرور (قوله والمراد باحوالهما) اي احوال الادلة والاحكام (قوله اعراضهما الذاتية) اعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلاثة اقسام منها ما يبحث عنه في الفن وهي كونها مثبتة للاحكام ودالة عليها ومنها ما لا يبحث عنه في الفن بالفعل ولكن له مدخل في حقوق ما يبحث عنه في الفن بالادلة ككونها عامة او مشتركة او خبر واحد او مشهورا او خفيا او محكما الى غير ذلك ومنها ما ليس كذلك ككونها قديمة او واحدة مفردة او مركبا بجهة فعلية او اسمية ثلاثية او رباعية الى غير ذلك فالقسم الاول يقع محمولات في القضايا التي هي مسائل هذا العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم القطعي مثلا والقسم الثاني يقع اوصافا وقيودا لموضوع تلك القضايا كقولنا الكتاب الذي يكون عاما يفيد الحكم القطعي والكتاب الذي خص منه البعض يفيد غلبة الظن وخبر الواحد يفيد غلبة الظن وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم القطعي وقد يقع محمولا فيها كقولنا التكررة في موضع النفي عامة وكذلك الاعراض الذاتية للحكم ثلاثة اقسام الاول ما يكون مضمونا عنه وهو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة والثاني ما يكون له مدخل في حقوق ما هو مضمون عنه ككونه متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي ونحوه والثالث ما لا يكون كذلك فالاول منها يقع محمولا في القضايا كقولنا الحكم ثابت بالكتاب والثاني يقع اوصافا وقيودا لموضوع تلك القضايا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد وقد يقع موضوعا كقولنا العقوبة لا تثبت بالقياس وقد يقع محمولا كقولنا زكاة الصبي عبادة واما القسم الثالث من كل من القسمين فلا يبحث في هذا العلم عنها ولا هي من مسئلته على ما صرح به في التوضيح وتحقيقه فاذكروه من ان المراد بالبحث عن الاعراض الذاتية للموضوع حملها على موضوع العلم او على نوعه او على اعراضه الذاتية او على نوع اعراضه الذاتية والخاص ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والنيوت وما له تقع ودخل فيهما فيكون موضوعه هو الادلة والاحكام من حيث الاثبات والنيوت الا انهم كانوا يذكرون اثبات الاجماع والقياس للاحكام من مسائل الفن ولم يذكروا اثبات الكتاب والسنة لهما من مسائل الفن في اكثر كتبهم لما رأوا ان المقصود بالنظر في الفن هي الكليات المفترقة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البدعي في نظر الاصولي لتقرره وشهرته بخلاف الاجماع والقياس

ولهذا

ولهذا تعرضوا لما ليس اثباته الحكم بينا اظهارا لما خفي واخفاء لما ظهر فان قيل قد صرحوا ان كون الاجماع حجة من مسائل الكلام فكيف يجعلونه من مسائل الاصول قلنا كون الاجماع حجة ليس عين اثباته حكما فرعيا فلا ينافي كون الاول من مسألة الكلام كون الثاني من مسألة الاصول ومرادهم بكون القياس مثبتا كونه مثبتا لغلبة الظن للحكم والا فهو مظهر للحكم في الحقيقة على ما صرحوا به (قوله وبالحكم ما ثبت بخطاب الشارع) اعلم ان الحكم يطلق في اصطلاح الفقهاء على ما ثبت بخطاب الشارع من القرض والوجوب والنذب وغيرها وفي اصطلاح الاصوليين على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخير وفي العرف العام على نسبة امر الى آخر ايجابا او سلبا وفي اصطلاح المنطق على التصديق اعني ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة فالشارح رحمه الله اختار الاول لانه مختار الخفية على ما صرح به في بحث الاحكام ولان المراد بالحكم في التعريف المذكور ما كان موضوعا للفن وليس شئ من المعاني الثلاثة الباقية موضوعا للفن اذ لا يبحث في هذا الفن عن احوال هذه المعاني من حيث الثبوت بالادلة الشرعية بل انما يبحث عن احوال ما ثبت بخطاب الشارع على ما سيظهر في باب الاحكام فلا يصح حمله على واحد من هذه المعاني ولانه سالم عما ورد على اصطلاح الاصول الذي اختاره اكثر الاشاعرة على ما سيأتي بيانه فان قيل يرد على هذا التعريف ايضا ما ثبت بالسنة والاجماع والقياس لعدم كونه ثابتا بخطاب الشارع لان الشارع هو الله تعالى قلنا لا شك في كون النبي صلى الله عليه وسلم شارعا وخطابه اعم من الوحي المتلو وغير المتلو والاجماع كاشف عن خطاب الشارع ومعرف له وهو معنى كون الاجماع دليلا وكذا القياس كاشف ومعرف لعله مستنبط من الكتاب والسنة والاجماع وهو معنى كونه دليلا فثبت بكل منهما فهو ثابت بخطاب الشارع ولكنه يرد عليه استدراك قيد الشرعية بعد حل الحكم على المعنى المذكور ثم ان الخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به الخطاب الى الكلام المقصود منه افهام من هو متبني لفهمه وليس شئ منها مراداهما بل المراد به ههنا هو الكلام الموجه نحو الغير للافهام لان الاحكام المذكورة انما تثبت به لا بالخطاب بالمعاني المذكورة لانها ازيلية ولا مخاطب في الازل حتى يخاطب الا ان يحمل الكلام على مذهب القائلين بجواز الخطاب للمعدوم ومعنى تعلقه بافعال العباد تعلقه بفعل من افعال

وبالحكم ما ثبت بخطاب الشارع المتعلق  
بافعال العباد



المكلف على ان تكون الاضافة واللام للجنس لا لجميع افعالهم واللام يوجد حكم  
اصلا اذا لخطاب يتعلق بجميع الافعال فيشمل الخطاب المتعلق بفعل واحد  
لمعد واحد قد دخل في الحد خواص النبي عليه السلام كإباحة ما فوق  
الاربع من النساء وخرج خطاب الله المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته  
وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف فان قيل اضافة الخطاب الى الشارع تدل  
على ان لا حكم الا خطاب الشارع وقد وجب طاعة اولى الامر منا  
والسيد لخطابهم ايضا حكم اجيب بانه انما وجبت طاعتها بايجاب الله تعالى  
اباها فلا حكم الا حكم الشارع فان قيل انه غير مانع لانه يدخل فيه  
القصص المبينة لاحوال العباد وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله  
تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما اجيب بان قيد  
الحنية معتبر في امثال هذه التعريفات ذكرت اولم تذكر فالمعنى ما ثبت بخطاب  
الشارع المتعلق بافعال العباد من حيث هي افعالهم وليس يتعلق الخطاب  
بالافعال في مادة التقض من حيث انها افعالهم وهو ظاهر واجاب بعضهم  
بزيادة قيد بالاقتضاء او التخيير فان يتعلق الخطاب في القصص والاخبار عن  
الاعمال ليس يتعلق بالاقتضاء او التخيير لان معنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع  
المتع عن الترتل وهو الايجاب او بدونه وهو التدب او طلب الترتل مع المتع عن الفعل  
وهو التصرم او بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير اباحة الفعل والترتل لكن هذا  
الجواب غير مرضي لما شرح لانه جعل الحكم التكليفي شاملا للصحة والقساد  
والبطالان والافتقار وما بعده الى المناقبة مع ان الاقتضاء والتخيير لا يصدقان  
عليهما لما ترى من معناهما ولهذا لم يذكرهما في التعريف بل تركهما  
ليشتمل التعريف على تلك الاحكام ولهذا قال فيما بعد من تعريف بعض الشافعية  
ولا يجعلون غير الوجوب له وانما قال افعال العباد دون افعال المكلفين وهو  
المشهور لتلا يخرج عنه الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان كتعلق الحكم بماله  
او ذمته (قوله كالتفرضية الى قوله والزموم وعدمه) بيان لانواع الحكم  
التكليفي وقوله وانواع الخطاب الوضعي عطف على التفرضية وبيان لانواع الحكم  
الوضعي وبيان تعريف كل نوع واقسامه سابق في المقصد الثاني من الكتاب  
ان شاء الله تعالى والمراد بلفظ الخطاب في قوله وانواع الخطاب بمعنى ما خوطب  
به فيكون بمعنى الحكم فالمعنى وانواع الحكم الوضعي لكن في صدق التعريف  
المذكور على انواع الخطاب الوضعي فنزل ان الحكم الوضعي عبارة عما ثبت

بخطاب

كالتفرضية والوجوب والتدب والاباحة  
والكراهة والحكمة والصحة والقساد  
والبطالان والافتقار والنفاذ وعدمه والزموم  
وعدمه وانواع الخطاب الوضعي كالكيفية  
والشرطية والعلية والسببية والمناقبية

بالخطاب يتعلق شيء بالحكم التكليفي وحصول صفة لذلك الشيء باعتبار الحكم  
التكليفي على ما صرح به في المقصد الثاني ككيفية القيام في المكتوبة فانها ثبتت  
بالخطاب بتعلقه بفرضية الصلاة وكشرطية حضور الشهود للنكاح فانها ثبتت  
بالخطاب بتعلقه بصحة النكاح بتعلق الشرط بالمشروط وكعلية البيع للملك فانها  
ثبتت بالخطاب بتعلقه بالملك بتعلق التأثير وكسببية الوقت للصلاة فانها ثبتت  
بالخطاب بتعلقه بفرضيتها بتعلق السبب بالمسبب وكما نعية وجود الجماعة  
للصلاة فانها ثبتت بالخطاب بتعلقه بصحتها بتعلق المنافي بالخطاب في كلها  
لم يتعلق بافعال العباد بل انما يتعلق بكون الشيء سببا للشيء او ركبا او شرطه  
او مانعاه وهذا ليس بافعال العباد اللهم الا ان يكلف في التعريف ويقال  
المراد بالافعال اعم منها وما يتعلق بها وكون الشيء ركبا للشيء مما يتعلق بافعال  
العباد وان لم يكن افعالهم (قوله وبعض الشافعية يعرف الحكم بخطاب  
الله اه) المراد بالخطاب ههنا بمعنى ما يقع به التخاطب وهو الكلام النفسي  
الازلي لان الحكم المفسر بالخطاب قديم عندهم فيكون الخطاب ايضا قديما  
واعلم ان الشافعية عرّفوا الحكم بالتعريف المذكور واعتصموا عليه بوجوه  
الاول انه غير جامع للاحكام الوضعية واجاب عنه بعضهم بالتزامه فلا يضر  
خروجها واليه اشار المصنف بقوله ولا يجعلون اه وبعضهم زاد في التعريف  
قيد او الوضع فادرج الحكم الوضعي فيه بهذا القيد وبعضهم قول المراد بالاقتضاء  
والتخيير اعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى  
سببية الدلول وجوب الصلاة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلاة  
وكذا معنى شرطية الشاهد في النكاح ومعنى مانعية الجماعة حرمة الصلاة  
معها او وجوب ازاها حالة الصلاة وكذا في سائر الاسباب والشروط والموانع  
والشارح اشار الى هذه الاجوبة كلها كما ترى والثاني ان الخطاب عندكم قديم  
والحكم حادث فلا يصح تعريف احدهما بالآخر اجيب عنه باننا لانسلم ان الحكم  
حادث وانما الحادث تعلقه لانفسه والثالث ان المقصود تعريف الحكم المصطلح  
بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب من الوجوب وغيره من صفات فعل المكلف  
لانفس الخطاب الذي هو من صفات الله تعالى فيكون تعريفه بالمباين واجابوا  
عنه بوجوه الاول لانسلم انه تعريف بالمباين لجواز ان يراد بالخطاب  
ما خوطب به القرينة العقلية على ان الوجوب الذي هو المراد بالحكم المعروف  
ليس نفس الكلام كما يراد بالحكم ما حكم به وهو ضعيف لانه من قبيل جعل

وبعض الشافعية يعرف الحكم بخطاب الله  
تعالى التعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء  
او التخيير



المعترف قرينة للتعريف الثاني لأن سلم ان المراد بالحكم المعترف هو الوجوب والحرمة وغيرهما من صفات فعل المكلف بل المراد به الايجاب والتعريف الذي هو من صفات الله تعالى وانما اطلق على الوجوب مسامحة الثالث ان الحكم الذي هو خطاب الله تعالى امره تعلق بجائز لان الخطاب توجيه الكلام نحو الغير لغة وما يقع به الخطاب اصطلاحا فان اعتبر منه جانب الفاعل يقال له الايجاب وان اعتبر منه جانب المفعول وهو فعل المكلف يقال له الوجوب فالحكم شئ واحد في نفسه يعرض له تعلقان يوصف بهذا الاعتبار تارة وبذلك اخرى فالايجاب والوجوب متحدان في الموصوف الذي يقوم به فصارا متحدان ذاتا مختلفين اعتبارا فلذلك يجعلون تارة اقسام الحكم الوجوب والحرمة وتارة الايجاب والتعريف فان قيل الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولاتان متباينتان ذاتا واعتبارا قلنا ذلك في الامور الحقيقية والكلام في الاعتبارية فان قيل اذا كان الحكم المذكور عبارة عن الامر وهو افعال يلزم ان يكون الحكم متحدا مع دليله لان دليله هو نفس قوله افعال اجيب بان الحكم عبارة عن القول النفسى المناسب لعناء المصدرى والدليل عبارة عن القول اللفظى المناسب لمعنى المفعول والرابع انه يلزم خروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان لعدم كونهم مكلفين اجيب عنه بان الاحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولى مثلا يجب عليه اداء الحقوق المالية من مال الصبي وردائه لا يصح في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلاته وكونها مندوبة وبان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعى واداء الولى حكم آخر مرتب عليه والخامس انه لا يصدق على الحكم الثابت بالقياس والاجماع بل بالسنة والجواب عنه قدمناه في التعريف الذى اختاره الشارح والسادس انه لا يصدق على الاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب الايمان اى التصديق ووجوب الاعتبار اى القياس لان المتبادر من الافعال افعال الجوارح اجيب بتعميم الافعال القلبية السابعة انه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المينة لاحوال العباد والاخبار المتعلقة باعمالهم واجيب تارة باعتبار قيد الحنية واخرى بزيادة قيد الاقتضاء او التخيير كما ذكرناه من قبل (قوله ولا يجعلون غير الوجوب اه) اى من الصحة وما بعدهما ذكر الى المانعة لعدم صدق الاقتضاء والتخيير على هذه الاحكام على ما ذكرناه (قوله من الحكم) اى من الحكم الشرعى بل جعلوها من الاحكام العقلية لما صرحوا بان الصحة عبارة عن كون

الفعل

ولا يجعلون غير الوجوب والتدب والاباحة والكرامة والحرمة من الحكم

الفعل الا ترى به موافقا لما ورد به خطاب الشارع والفساد عبارة عن كونه مخالفا له وظاهرا نهما بمخالفة العقل ككون الشخص مصليا او تاركا للصلاة واذا لم تكن الصحة من الاحكام الشرعية لم يكن انعقاد البيع منها ايضا لان معنى انعقاده صحته وكذا معنى فاقده صحته على وجه يترتب عليه الاثر وبطلانه عبارة عن عدم انعقاده والكل من الاحكام العقلية وكذا الحال في انواع الحكم الوضعى فان الركنية والمشرورية وغيرهما ما يدرك بالعقل واعلم انهم اختلفوا في غير الوجوب والتدب والاباحة والكرامة والحرمة من الاحكام المذكورة من الصحة والفساد الى قوله والممانعة في انها من الاحكام الشرعية التكليفية او من الاحكام الشرعية الوضعية لو من الاحكام العقلية فالشارح رحمه الله جعلها كلها من الاحكام الشرعية التكليفية وترك في التعريف المذكور قيد الاقتضاء او التخيير وبعض الشافعية جعلها من الاحكام العقلية واختاره ابن الحاجب من المالكية وذكر في التعريف قيد الاقتضاء او التخيير لغيرها وبعضهم جعلها من الاحكام الشرعية الوضعية وزاد في التعريف قيد الوضع وبعضهم جعلها من الاحكام التكليفية وادرجها في التعريف بتعميم الاقتضاء من الصريح والضمنى بلا حاجة الى قيد الوضع (قوله في كبرى الاقترافى) اى اذا استدلى على المطلوب النقص بالاقترافى او الاستثناء هكذا وقع في التوضيح حيث قال ونعنى بالقضية الكلية المذكورة ما تكون احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه اى اذا استدلت على مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدلت عليها بالملازمات الكلية مع وجود الملازم فالملازمات الكلية هي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كمال القياس على ثبوت هذا الحكم بكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس دال على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا انتهى اقول فيه نظر لان الاقضية المنتجة للمطلوب الفقهي ليست محمولات كبراهها وتوالتى ملازماتها تلك الاحوال اعنى احوال الادلة والاحكام التي اهادخل في الاثبات ولا موضوعات كبراهها ومقدمات ملازماتها تلك الادلة والاحكام بل محمولات كبراهها وتوالتى ملازماتها حكم من الاحكام المذكورة من الوجوب والحرمة وغيرهما وموضوعات كبراهها ومقدمات ملازماتها فعل من افعال العباد لان محمول مسئلة كل فن هو بعينه محمول جزئيات موضوع تلك المسئلة فنحو هذا مرفوع

وبعضهم زاد في التعريف قيد او الوضع فادرج الخطاب الوضعى في الحكم وبعضهم جعل الاقتضاء اعم من الصريح فادرجه بهذا الاعتبار ويدخل الاحوال في الاثبات كونها معتبرة في كبرى الاقترافى او ملازمة الاستثناء المنتجة للمطلوب الفقهي



لانه فاعل وكل فاعل من فروع فهذا من فروع وهذا لان مسئلة كل فن قضية كلية  
تستنبط منها احكام جزئيات موضوعها فالمنهج للمطلوب الفقهي هكذا هذا  
الفعل واجب لانه متعلق بامر مطلق عن قرآن التدب والتسخ والمعارض الى  
غير ذلك من القيود والافصاف المعتبرة وكل فعل يتعلق بامر هذا شأنه واجب  
فهذا واجب وقس عليه حال القياس الاستثنائي المنج للمطلوب الفقهي  
والاقضية التي جعلت محمولات كبراهها وتوالي ملازمتها تلك الاحوال  
وموضوعات كبراهها ومقدمات ملازمتها تلك الادلة ليست بمنجبة للمطلوب  
الفقهي بل هي منجبة لاحوال جزئيات موضوعاتها هكذا اقيموا الصلاة ثبت  
الوجوب لانه امر مطلق عن قرآن التدب والتسخ والمعارض وكل امر هذا شأنه  
ثبت الوجوب فهذا ثبت الوجوب او نقول كلما كان اقيموا الصلاة امر اشأنه  
كذا فهو ثبت الوجوب متعلقه لكنه كذلك فهو ثبت الوجوب ففي القياسين  
موضوع الكبرى ومقدم الملازمة هي الادلة ومحمولها وتاليا هي احوال الادلة  
ونفس الكبرى والملازمة مسئلة الفن فتنتجها ليست بمطلوب فقهي بل قضية  
شخصية تستنبط من تلك القضية الكلية الاصولية خذ هذا فانه من خواص  
هذا الكتاب (قوله سواء كانت محمولات) بيان لكون تلك الاحوال معتبرة  
في الكبرى وتاليا او قيد في الشرطيات فتقوله محمولات واجزية بيان على ترتيب الفن  
والنشر واللام في قوله لهما وفي قوله فيهما متعلقان بما قبلهما على وجه التنازع  
اقول ههنا بحث وهو انه قد تقدم ان المراد بالاحوال المذكورة في التعريف هي  
الاحوال الجزئية للادلة والاحكام الجزئيتين وما يقع محمولا في الكبرى واوصافا  
ليس تلك الاحوال الجزئية لان الكبرى هي هذه كل امر شأنه كذا وكذا يفيد  
الوجوب والمراد بما في التعريف هو اقيموا الصلاة يفيد الوجوب وهو غير الاول  
(قوله وسواء نشأت) اي تلك الاحوال الواقعة محمولات او اوصافا في كبرى  
الاقترافي وتوالي او قيودا في ملازمة الاستثنائي نشأت من الادلة والمراد  
اعراضها الذاتية اللاحقة منها ما يبحث عنها في الفن بالفعل ككونها مثبتة  
للاحكام فان اثبات الاحكام يبحث عنه في الفن ويقع محمولات للادلة الاربعة  
لكن في القياس يعني اثبات غلبة الظن ومنها ما لا يبحث عنه في الفن ولكن له  
دخل في حقوق المبحوث عنه لموضوعه ككونها قطعية وظنية اه فان كون  
الدليل قطعي النبوت والدلالة كما في الكتاب والسنة المتواترة والاجماع المتواتر

سواء كانت محمولات واجزية لهما او اوصافا  
وقيودا فيهما وسواء نشأت من الادلة  
ككونها مثبتة للاحكام وقطعية وظنية  
وخاصة وعامة ومترسكة وراجعة عند  
التعارض الى غير ذلك

يتوقف

يتوقف عليه اثبات الحكم القطعي بحيث يكفر منكزه وكونه ظني الدلالة  
او النبوت يتوقف عليه اثبات الحكم الظني الذي لا يكفر منكزه وكونه خاصا  
يتوقف عليه اثباته الحكم في مدلوله المخصوص مقصورا عليه قطعاً بمعنى عدم  
الاحتمال الناشئ عن دليل لغير ذلك المدلول وكونه عاماً يتوقف عليه اثباته  
الحكم في كل فرد قطعاً بذلك المعنى وكونه مشتركاً يتوقف عليه اثباته الحكم  
بعد ترجيح احد معانيه بالتأمل لاقبله وكونه راجعاً عند التعارض يتوقف  
عليه اثباته الحكم على وجه الظن ايضا وقد تقدم ان القسم الثاني قد يكون  
اوصافاً وقيوداً لموضوع القضية الكلية وقد يكون موضوعاً لهما وقد يكون  
محمولاً لهما (قوله او نشأت اه) اي سواء كانت تلك الاحوال الواقعة محمولات  
واجزية او اوصافاً وقيوداً نشأت من الاحكام المذكورة تكليفاً او وضعياً  
والمراد اعراضها الذاتية ايضا منها ما يبحث عنها في الفن كنبوتها بالادلة واليه  
اشار بقوله ان اي نوع من الاحكام ثبت باي نوع من الادلة ومنها ما لا يبحث  
عنها في الفن ولكن لهما مدخل في عروض المبحوث عنها كاحوال المحكوم به  
وعليه فان احوالهما احوال للاحكام ايضا لكن لا باعتبار نفسها بل باعتبار  
متعلقها والاي لم ان يكون كل من المحكوم به وعليه موضوعاً للفن واليه اشار  
بقوله وكاحوال المحكوم به وعليه فان عروض النبوت بالادلة للاحكام يتوقف  
على احوالهما على ما سنبينه واذا كان احوالهما احوالاً للاحكام كانت تلك  
الاحوال معتبرة في كلية الكبرى والملازمة المذكورتين فيكون تركيب الدليل  
على المطلوب هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم شأنه هذا متعلق بفعل هذا شأنه  
وهذا الفعل صادر عن مكلف هذا شأنه ولم توجد العوارض المانعة من ثبوت هذا  
الحكم ويدل على ثبوته دليل هذا شأنه وهذا هو صغرى الدليل ثم الكبرى قولنا  
وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته دليل موصوف بكذا  
ثابت فهذا الحكم ثابت وبسبب الملازمة هكذا كلاً وجد دليل موصوف  
بالصفات المذكورة دال على حكم موصوف بهذه الصفات ثبت هذا الحكم لكنه  
وجد دليل موصوف بها فثبت هذا الحكم فكل من كبرى الاقترافي وملازمة  
الاستثنائي مسئلة الفن (قوله فان القياس مثلاً لا يثبت الفرضية والعلية) الاول  
مثال لعدم اثباته بعض الحكم التكليفي والثاني لبعض الحكم الوضعي فان علية  
القدر والجنس للربا لا تثبت بالقياس وانما لم يثبت الاول لكونه ظني الدلالة  
وانما لم يثبت الثاني لتلايقي الى نصب الشرع بالرأي على ما بين في باب القياس

او نشأت من الاحكام كاحوال الحكم فانه  
يجب ان يعلم ان اي نوع من الاحكام ثبت  
باي نوع من الادلة فان القياس مثلاً لا يثبت  
الفرضية والعلية



( قوله وكأحوال المحكوم به ) والمراد بالمحكوم به هو فعل المكلف وبأحواله ما يتوقف عليه ثبوت الحكم بالأدلة مثلاً ضرب الإمام مائة جلدة للزنى وثمانين سوطاً للشرب وللقذف هو المحكوم به وثبوت وجوب هذا المقدار من الضرب يتوقف على كونه حداً وعقوبة وكونه حداً لا يثبت إلا بالنص لا بالقياس حتى لم يجب على من لا ط بامرأة بقياس الواطئة على الزنى لأن الحدود تندرج بالشبهات والقياس دليل فيه شبهة كغير الواحد ولأن الحدود عقوبة مقدرة ولا مدخل للرأى في المقدرات الشرعية وأما كونه تعزيراً فيجوز ثبوته بالقياس لأن التعزير ليس عقوبة وحداً بل هو حق العبد حتى يجوز فيه الشهادة على الشهادة وشهادة النساء مع الرجال كسائر حقوق العباد فيجوز ثبوته بدليل فيه شبهة وعلى تقدير كونه عقوبة ليس بعقوبة مقدرة إذ لا تقدير في الشرع للتعزير نفسه فلرأى فيه مدخل روى أن النبي عليه السلام عزز رجلاً قال لغيره يا محنت فأسوا عليه من قال لغيره يا فاسق أو يا خبيث أو نحوهما للاشتراك في العلة وهي الأذى والحق الشين ثم ثبوت وجوب ثلاث ضربات أو تسع وثلاثين على الإمام يتوقف على كون الضرب تعزيراً فكان بعض أحوال المحكوم به ثابتاً بالقياس وبعضها لم يثبت وكلاهما مما يتوقف عليه ثبوت الوجوب وهو الحكم ( قوله وكأحوال المحكوم عليه ) والمراد بها كون من حكم عليه بالوجوب ونحوه مستحباً للشرائط الأهلية سالماً من العوارض وهو من أحوال الحكم باعتبار متعلقه ويتوقف عليه ثبوت الحكم بالأدلة وقوله فاتها تختلف باختلافه كوجوب الزكاة فاتها تجب على العاقل لا على المجنون ( قوله وهو المعنى بكونه معرفاً للأحوال ) أى كون تلك الكبريات والملازمات والمباحث مسائل الأصول هو المقصود بكونه معرفاً للأحوال في التعريف المذكور وذلك لأن كل علم من العلوم المدونة لا يعرف به الأمثاله ولهذا عرّفه في التنقيح بأنه العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه ولما كانت تلك الأحوال معتبرة في تلك الكبرى والملازمة بأن تكون محمولات وتوالت وأوصافاً وقبوداً على ما مرّ كان العلم بها علماً بالقضية المشتملة عليها فعنى التعريف المذكور علم يعرف به القضية الكلية التي اعتبرت فيها أحوال الأدلة والأحكام من حيث لها دخل في إثبات الأول للثاني فيرجع إلى ما في التنقيح ( قوله وتلخيصه ) أى وتلخيص التعريف المذكور بعد شرح قبوده على ما ينبغي أن المسائل الفقهية مستندة إلى أدلة معينة كوجوب الصلاة بالنسبة إلى أقيموا الصلاة تحتاج في استنباطها

وكأحوال المحكوم به فإن بعض الأفعال كالعقوبة مثلاً لا يثبت بالقياس وكأحوال المحكوم عليه فاتها تختلف باختلافه وبالنظر إلى وجود العوارض على الأهلية وعدمها فالكبريات والملازمات والمباحث المتعلقة بما فيها من القيود والصفات مسائل الأصول وهو المعنى بكونه معرفاً للأحوال وتلخيصه وهو المعنى بكونه مستندة إلى أدلة معينة أن المسائل الفقهية مستندة إلى معرفة أحوال محتاج في استنباطها من عدم يمكن الأدلة والأحكام التي لا تنصرف في عدد يمكن من ضبط تفاصيلها حتى يرجع إليه عند قصد وجه كلى إجمالى يرجع إليه عند قصد الاستنباط ويسمى العلم المتكفل بتعريفها على ذلك الوجه أصول الفقه هذا

منها

منها إلى معرفة أحوال الأدلة والأحكام التي لا تنصرف في عدد يمكن من ضبط تفاصيلها حتى يرجع إليه عند قصد الاستنباط لأن كثرتها علة محوجة إلى المعرفة بوجه إجمالى ولا يتعدر تحصيلها ويسمى العلم المتكفل بها أصول الفقه والتحقيق ههنا أن الإنسان لم يخلق عبثاً ولم يترك سدى بل تعلق بكل من أعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه لكنه نص على بعضه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الإحاطة بجميع جزئيات الأحكام لعدم تناسلها لتعلقها بالحوادث الفعلية التي لا تكاد تنصرف في عدد فحصلت هنا قضايا موضوعاتها أفعال المكلفين ومحولاتها أحكام الشارع فالعلم بتلك القضايا الحاصل من تلك الأدلة يسمى قهها ثم تتبعوا جزئيات الأدلة والأحكام وكلياتها ونظروا فيها فوجدوا الأدلة راجعة إلى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والأحكام راجعة إلى الوجوب والنسب والكره والاباحة وتأملوا في كيفية الاستدلال بتلك الأدلة على تلك الأحكام إجمالاً من غير نظر إلى تفاصيلها وجزئياتها إلا على طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الأدلة على تلك الأحكام إجمالاً وبيان طرقه وشرائطه ليتوصل بكل من تلك القضايا إلى استنباط كثير من تلك الأحكام الجزئية من أدلتها التفصيلية فضبوطها ودونوها وأضافوا اليها من الواضح والتجملات وبيان الاختلافات ما يليق بها وسموا العلم بها أصول الفقه قصار عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه ( قوله والمنشور في تعريفه العلم اه ) هكذا عرّفه في أصول ابن الحاجب ومراده بيان وجه عدوله عنه وذكر له وجهين وله وجوه أخرى ما سيأتى بيانه ( قوله أن اسم العلم ) كلفظ أصول الفقه مثلاً ( قوله انما هو قواعد العلم على الإطلاق ) أى سواء كانت واقعة كبرى أو متعلقة بالقيود والشرائط كما هو الظاهر أو يقال سواء كان محمولات تلك القواعد هي الأعراض الذاتية المصنوعة عنها في الفن كالأشياء والنبوت في الأصول والإيصال إلى المجهول في المنطق أو الأعراض الذاتية التي يتوقف عليها الإثبات والنبوت ككون الأدلة قطعية أو ظنية وغيرهما على ما تقدم وكالحديث والجمية في المنطق ( قوله إلى ما ذكر ) أى إلى الأحكام الشرعية الفرعية ( قوله سهلة الحصول ) وصف الصغرى بكونها سهلة الحصول لأنه من قبيل حمل الكلى على ما هو جزئى له فإن معرفة قولنا زيد فاعل أسهل من

والمنشور في تعريفه العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية ههنا الوجهين الأول أن التبادر من القواعد بناء على ما تقرّر عندهم أن اسم العلم لا يطلق حقيقة إلا على القواعد وأدراكها أو الملكة الحاصلة من أدراكها مرة بعد أخرى إنما هو قواعد العلم على الإطلاق لكنه ليس بمستقيم ههنا إذ لا يتوصل بها مطلقاً إلى ما ذكر لأن المراد بالتوصل كما صرحوا به ضم القاعدة الكلية إلى صغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على المطلوب الفقهى بالشكل الأول ليخرج ذلك المطلوب من القوة إلى الفعل



معرفة قولنا كل فاعل مرفوع كذا ذكره الشريف العلامة في كنه ورد بان  
حل الكل على جزئياته قد لا يكون سهلا بل نظريا عرقا فيه واجيب عنه  
بان جميع قضايا جميع العلوم المدونة جزئيات موضوعاتها ظاهرة كونها جزئيات لها  
لا يحتاج الى نظر خارج عن ذلك العلم فان موضوع كل علم متصور بحده في المبادئ  
التصورية ومعالم الوجود مفروغ عنه في ضمن الاشخاص المعلومة ولو في علم آخر  
وما من علم الا ويقسم فيه موضوعه الى اقسامها بحيث لا يشذ منها واحد فتصور  
جزئيات موضوعه مجزوءا فيها فيكون كونها جزئيا له امرا معلوما فالمراد  
حل الكل على جزئيات علم كونها جزئيات له فتقواهم ضم القاعدة الكلية الى  
صغرى سهلة الحصول معناه ضمها الى صغرى علم انطباق عنوان موضوع تلك  
القاعدة على جزئيات موضوعها فكانت بذلك سهلة الحصول (قوله ضم  
القاعدة الكلية اه) ليس مرادهم ان التوصل المذكور في التعريف مجاز عن  
الضم على ما يدل عليه قوله الى استنباطها بل المراد بيان طريق التوصل يعني  
يتوصل بها الى الاستنباط المذكور لو ضمت الى صغرى سهلة الحصول حينئذ  
يخرج الجواب عن القواعد المتعلقة بالقيود والشرائط فانها يتوصل بها الى  
الاستنباط المذكور على تقدير انضمامها الى صغرى سهلة الحصول وان لم يكن  
انضمامها بالفعل كما يقال في صدق تعريف الدليل بما يمكن التوصل به صحيح  
النظر فيه على ما لم يقع النظر فيه اصلا انه دليل لانه لو نظريه نظرا صحيحا يتوصل  
به الى مطلوب خبري قيل يمكن ان يجاب عنه بان مرادهم به التوصل بالقواعد  
بضم نفسها اوضح ما لها دخل في ثبوتها والقواعد المتعلقة بالقيود والشرائط  
وان لم يتوصل بها بضم نفسها الى الصغرى لكن يتوصل بها بضم مالها دخل  
في ثبوتها من القضايا المشتملة على ما يرجع الى نفس الاثبات او الثبوت (قوله  
لا يمكن وقوعها كبرى) قد ذكرنا عند بيان المعنى الذي يدخل الاحوال في الاثبات  
ان القواعد التي تكون محولاتها الاثبات والثبوت لا تكون كبرى لما ينتج المطلوب  
القبلي ايضا (قوله ما يصح ان يقع كبرى خاصة) اعني القاعدة التي تكون  
محولاتها الاثبات والثبوت (قوله واطلاق التوصل) عطف على الباء السببية  
(قوله اذ في البعيد يتوصل الى الواسطة) كالعلم بقواعد العربية والكلام فانها من  
مبادئ اصول الفقه والتوصل بها الى الفقه ليس بقرب اذ يتوصل بقواعد العربية  
الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط  
الاحكام من الكتاب والسنة وكذا يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب

وكثير من قواعد الاصول كالتقواعد المتعلقة  
بالقيود والشرائط لا يمكن وقوعها كبرى  
لما ينتج ذلك المطلوب وان اريد بالقواعد  
ما يصح ان يقع كبرى خاصة ويدرج علم سائر  
الاحوال تحت العلم بالقواعد بناء على ان  
تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث  
عن احوال الادلة والاحكام وبيان  
شرائطها وقيودها المقابلة في كلية  
القاعدة بخلاف المعهود والتعارف وكفى  
بهذا سببا للعدول الثاني ان مفسري التوصل  
بما ذكرنا صرحوا بان المراد به التوصل  
القريب بقرينة الباء السببية الظاهرة  
في السبب القريب واطلاق التوصل الى الفقه  
اذ في البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى  
الفقه وليس بمستقيم لما تقر في الكتب  
الميزانية ان التوصل القريب بمجموع المقدمات

والسنة ووجوب صدقها ثم يتوصل الى الفقه (قوله لا الكبرى وحدها) يمكن  
ان يقال انه لما كان المراد التوصل بطريق الضم الى الصغرى سهلة الحصول كان  
معنى التعريف يتوصل بضمها الى الصغرى الى الاستنباط المذكور وفصار  
التوصل القريب هو المجموع ايضا لان الضم لا يكون الا بالمضموم والمضموم اليه  
هذا وهما وجوه آخر تصح وجها للعدول عن المشهور منها انه قد تقدم وتقرر  
في محله ان اسماء العلوم المدونة ولفظ العلم عبارة عن القواعد او عن ادراكها  
عن دليل او عن الملكية الحاصلة عن ادراكها مرة بعد اخرى عن دليل فان اريد  
بلفظ العلم المذكور في التعريف المشهور القواعد والملكية فلا يصح تعلق الباء به  
لانه اسم جامد لا يصح متعلقا للجار ولانه يلزم تعلق الشيء بنفسه على تقدير ارادة  
القواعد واركتاب حذف المضاف على تقدير الملكية اي الملكية المتعلقة بادراك  
القواعد وان اريد به ادراك القواعد فعلى تقدير صحة تعلق الباء به يلزم ارتكاب  
الحذف في التعريف اي العلم بالقواعد عن دليل ومنها لزوم الدور لان تلك  
القواعد نفسها وادراكها وملكتها يتوقف على هذا العلم اذ لم يعرف في غير هذا  
العلم وقد كان حقيقة هذا العلم تلك القواعد وادراكها وملكتها في توقف معرفته  
وتحصيله على معرفة هذه الاشياء لان معرفة الشيء لا يمكن الا بمعرفة حقيقته  
وقد توقف معرفة هذه الاشياء على هذا العلم فيلزم الدور ومنها ان ما يتوصل به  
الى الاحكام الشرعية الفرعية ليس القواعد المذكورة التي هي عبارة عن  
مسئلة الفقه بل القضية الجزئية المشتملة على احكام موضوع تلك القواعد نحو  
اقبوا الصلاة فيجب الوجوب (قوله وتعريف المركب موقوف على تعريف  
مفرداته الغير البينة) هكذا اطلقه ايضا في التلويح ولا بد من تقييد تعريف  
المفردات بقوله من حيث يصح تركبها منها على ما وقع في شرح المختصر الحاجي  
لان معرفة المركب من حيث انه مركب يتوقف على معرفة مفرداته لا مطلقا  
بل من حيث يصح التركيب منها بتلك المعرفة فنخرج منه معرفة تلك المفردات  
بحيث لا يكون معضلا للتركيب منها كمعرفة الاصل بانه القاسم بذاته او شيء يمكن  
ان يعلم ويخبر عنه كمعرفة الفقه بانه علم من العلوم المدونة فان هذه المعرفة لا تصح  
التركيب وانما المصحح معرفة الاصل بانه ما يبتنى عليه الشيء ومعرفة الفقه بانه علم  
بالاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها التفصيلية وهما احتمالات اخر ذكرناها  
في حاشيتنا على حاشية شرح المختصر الحاجي فارجع اليه (قوله بمنزلة الجزء  
الصوري) انما قال كذلك اما لان الجزء الصوري انما يستعمل في الاجسام

لا الكبرى وحدها (والفقه) لما فرغ من  
التعريف التقني شرع في الاضافي ولما كان  
اصول الفقه باعتبار الاضافة مركبا وتعريف  
المركب موقوف على تعريف مفرداته الغير  
البينة عترف كلا من الفقه والاصول بترك  
تعريف الاضافة وان كانت بمنزلة الجزء  
الصوري



حقيقة على ما صرح به الشريف العلامة في بعض كتيبه اولانه مشترك بين ما  
في الاجسام وبين الهيئة الحاصلة من التام الاتحاد والفردات كما في العسكر  
والعجون والاضافة القائمة بالضاف المتعلقة بالضاف اليه كما فيما نحن فيه  
ليست واحدة من هاتين الهيئتين حقيقة بل بمنزلة حصول المركب بها بالفعل  
على ما ذكره بعض الافاضل وتحقيقه ان الاضافة بالمعنى المصدرى ليست جزءاً  
من الكلام لانه امر اعتبارى لا وجوده في الخارج اصلاً والاضافة  
بمعنى الحاصل بالمصدران كانت صفة المضيف اعنى المتكلم فكونها جزءاً من اللفظ  
المركب مسلم لكن افادتها اختصاص المضاف بالضاف اليه باعتبار معناه ممنوع  
فلا تكون مرادة ههنا وان كانت صفة المضاف على ما هو المراد ههنا فكونها  
مفيدة لاختصاص المضاف بالضاف اليه مسلم ولكن كونها جزءاً من الكلام  
ممنوع لانها صفة للمضاف عرضت له بعد اضافة المتكلم ما كان مضافاً الى ما كان  
مضافاً اليه فلا يكون جزءاً له لكنه بمنزلة الجزء الصورى لحصول المركب عند  
حصوله لاه (قوله لاشتهاراه) وقيل انما تركه لانه اراد بها معناها اللغوى  
وقد علم ذلك في اللغة وليس لها معنى اصطلاحى يحتاج الى بيانه بخلاف المضاف  
والمضاف اليه اعنى الاصول والنقح فان لهما معنى اصطلاحى يحتاج الى بيانه  
واعلم انه قال في التلويح للعلم بدل الاشتهار وانما عدل عنه للاشعار بان العلم  
بدون الاشتهار لا يفنى عن تعريف الاضافة وهو ما دل على شئ باعتبار  
معنى هو المقصود واعلم انهم اختلفوا في تفسير اسم المعنى والعين قصره  
الشريف العلامة في حاشية المختصر بما فسر الشارح ثم فسر المعنى بالصفة  
القائمة بذلك الشئ وفسر الشئ بما كان قائماً بنفسه كالكتوب او بغيره كالضمر  
وقال وحاصله المشتق وما فى معناه والمراد باسم العين ما ليس كذلك كالدار والعلم  
لا المصطلح الصورى من ان المعنى ما قام بغيره والعين ما يقابل انتهى يعنى ان المراد  
بالمعنى ما يستقل بالمفهومية سواء كان قائماً بنفسه او قائماً بغيره لا ما يقوم بغيره  
ولا ما يقوم بنفسه فعلى هذا يكون المراد بالوصف في قول النحاة الوصف كون  
الاسم دالاً على ذات مبهمة باعتبار معنى معين هو المقصود ما يستقل بالمفهومية  
لا ما يقوم بذاته وقال الفاضل الابررى في حاشية المختصر اسم المعنى ما دل على  
معنى لا يقوم بنفسه وهو معنى العرض واصله تفيد اختصاص المعنى الذى هو  
مدلوله لاختصاص ما يقوم به سواء كان غير مشتق كدق الثوب فان المختص  
هو القى لا القصار او مشتقاً كما في كاتب زيد اذ تفيد اختصاص الكتابة لا

لاشتهار ان الاضافة ان كان مضافها مشتقاً  
او فى معناه تفيد الاختصاص

من قامت هي به ولا سائر معانيه واعراضه والمشتق اذا كان موضوعاً لشيء يقوم  
بنفسه باعتبار معنى يقوم به صيغة اطلاق كل من اسم العين والمعنى عليه بشرط  
انضمام الاخر اليه او بالتعبير واما اسم العين وهو ما دل على ما يقوم بنفسه  
فاضافته تفيد اختصاص المضاف مطلقاً اى بحسب الذات والمعاني القائمة به  
وان لم يدل عليها لفظه لانها تابعة له فاذا قيل دار زيد افادتها مع جميع منافعها  
مختصة به ولهذا ثبت ان خيار لم اشترى داراً مؤجرة من غيره اذ لم يعلم ذلك واما  
اذا علم كان في حكم المشتق انتهى ورده الشريف العلامة بوجهين احدهما ان  
اضافة اسم المعنى تفيد اختصاص المعنى الذى هو مدلوله باعتبار الامر الداخلى  
في مفهوم المضاف ودق الثوب ليس كذلك لان اختصاص الدق بالثوب انما  
هو باعتبار تعلقه به وهذا التعلق امر خارج عن مفهوم الدق وثانيهما ان اضافة  
القرص الى زيد مثلاً لا تفيد اختصاصاً باعتبار لونه وحركته وطوله الى غير ذلك  
من صفاته بل باعتبار ملكيته او ركوبه واذ قيل دار زيد فان فهم اختصاصها  
بحسب السكنى فذا لوان فهم الملكية فهم اختصاص منافعها لاسرائعرااتها  
تعالها لالاضافتها يعنى ان ما ذكره في اضافة اسم العين من انها تفيد اختصاص  
المضاف بحسب الذات وجميع المعاني القائمة به لا يجزى في اضافة القرص  
والدار الى زيد فان اضافة القرص لا تفيد الاختصاص فى اكرصفاته واطافة الدار  
اليه تفيد اختصاصها بحسب السكنى فقط او بحسب الملكية وحينئذ يفهم منه  
اختصاص منافعها ببقية الملكية ولا يفهم اختصاص سائر اعراضها  
واما مسألة الشراء فلا ان الشراء يفيد ملك العين المستتبع لمنافعها ولا تعلق لها  
بالاضافة اصلاً وقد فزعها على الاضافة (قوله باعتبار ذلك المعنى) اى الصفة  
الداخلة في مفهوم المضاف اى تفيد اختصاص ذات المضاف باعتبار صفته  
(قوله تفيد مطلقاً) اى غير مفيد بصفة داخله في مفهوم المضاف فاذا قيل دار  
زيد او علمه افاد اختصاصها فى الملكية او السكنى وفى القيام والتعلق فان قيل هذا  
مخالق لما ذكره ابن الحاجب والرضى في شرح الكافية من ان الاضافة المعنوية  
تفيد تعريفاً لان وضعها على ان تفيد ان بين المضاف والمضاف اليه خصوصية  
في مدلول المضاف ليست تلك الخصوصية لغيره مما دل عليه لفظ المضاف فقد  
ظهر من ان اضافة اسم العين تفيد الاختصاص باعتبار معنى قائم بمدلوله لا مطلقاً  
اجيب عنه بان مراد ابن الحاجب بالخصوصية هي الخصوصية الخارجة عن  
مدلول المضاف لا ما هو داخل فيه فلا مخالفة بينه وبين ما ذكرناه من الاطلاق

باعتبار ذلك المعنى والافتقار مطلقاً



لان تقييد دلالتها بامر خارج عن مفهوم المضاف لا ينافي اطلاقه عن امر داخل  
في مفهومه ثم تفسير الاطلاق بما ذكرناه بناء على ما اختاره الشارح في تفسير اسم  
المعنى والعين واما على ما اختاره الابهرى فيفسر الاطلاق بغير هذا على ما تقدم  
آخرا (قوله ادلة تختص دلالتها بالفقه) فيه ان المختص بالفقه ليس دلالتها بل  
الادلة نفسها وانما الدلالة هي جهة الاختصاص كانه لم يفرق بين المختص وجهة  
الاختصاص فالاولى ان يقال ما يختص به من حيث انه مبنى له ومستند اليه  
على ما هو المعنى في معنى الاصل (قوله معرفة المضاف من حيث هو مضاف  
اه) فيه ان توقف معرفة المضاف على معرفة المضاف اليه من هذه الحيثية  
لا يقتضي تقديم تعريف المضاف اليه لان الخفاء المخرج الى تعريفهما ههنا  
ليس باعتبار كونهما مضافا ومضافا اليه بل باعتبار عدم معلومية ذاتيهما من  
حيث يصح منهما التركيب على ما تقدم وهذا الاعتبار غير اعتبار كونهما مضافا  
ومضافا اليه فلا يقتضي تقديم تعريف المضاف اليه على انه قد يقال كما ان  
المضاف يتوقف على المضاف اليه من هذه الحيثية كذلك يتوقف المضاف  
اليه على المضاف فلا تكون تلك الحيثية مرجحا لتقديم احدهما (قوله سوى  
التقيد الاخير) وفي التوضيح معرفة مالها وما عليها من العمليات هي الفقه  
المصطلح فان اردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله مالها وما عليها وان  
اردت ما يشمل الاقسام الثلاثة من الاعتقادات والوجدانيات والعمليات  
لم ترددها وبوجوه رجحان الله تعالى زدت لانه اراد الشمول على الثلاثة (قوله وكانه  
اراد بالمعرفة سبب المعرفة الخاصة) شروع في دفع ما ورد على هذا التعريف  
من الاعتراض من وجهين احدهما انهم فسروا المعرفة بادراك الجزئيات عن  
دليل واعتراض عليه بان قيد دليل بما لا دليل عليه ولا اصطلاح والثاني  
ان المراد بها مالها وما عليها اما الكل بمعنى مجموع الاحكام الماضية والآتية او كل  
واحد بمعنى ما يدخل في الوجود على التفصيل ويلتفت اليه ذهن المجتهد او بعض له  
نسبة معينة الى الكل كالنصف او الاكثر او الاقل مثلا او بعض مطلق وان قل  
والاقسام باسرها باطلا اما الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية في نفسها  
باقتضاء دار التكليف الا انها اكثر منها وعدم اقتطاعها مادامت الدنيا غير داخله  
تحت الحصر وضبط المجتهد فلا يعلم احكامها اصلا لاجريها جريا لعدم اطاعة  
البشر بذلك ولا كليات تفصيلها بان يعلم ان كل فرد من افراد هذا النوع من الحوادث  
حكمه الوجوب وكل فرد من افراد ذلك النوع حكمه الندب وهكذا لانه لا ضابط

يجمعها

فالمراد باصول الفقه ادلة تختص دلالتها بالفقه  
ولما توقف معرفة المضاف من حيث هو  
مضاف على معرفة المضاف اليه قدم تعريف  
الفقه وان اخبر القوم نظرا الى الظاهر فقال  
(معرفة النفس مالها وما عليها عملا) هذا  
للتعريف سوى التقيد الاخير متقول عن  
الامام ابي حنيفة رحمه الله وسكانه اراد  
بالمعرفة سبب المعرفة الخاصة وهي ادراك  
الجزئيات عن دليل اعني الملكة الحاصلة من  
تتبع القواعد بقرينة تعلقها بعلمين بعدها  
اعني مالها وما عليها فان العادة قاضية  
بامتناع معرفة كل مالها وما عليها الا عن دليل  
وقوة استنباط ولا ينافي ذلك عدم معرفة من  
هو قهيه بالاجماع بعض الاحكام كالك رجة  
الله سئل عن اربعين مثله فقال في ست  
وثلاثين لا ادري لجواز ان يكون ذلك لعدم  
التمكن من الاجتهاد في الحال لاستدعائه زمانا  
اولا اخر آخر

يجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط فيلزم ان لا يكون  
احد قهيا واما الثاني فلان بعض من هو قهيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام  
كالك رجة الله عليه سئل عن اربعين مثله فقال في ست وثلاثين لا ادري وثبت  
توقف ابي حنيفة رجة الله عليه في مسائل كثيرة واما الثالث فلان الكل مجهول  
الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من  
النصف وغيره ضرورة واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمثله او مستلثين  
من دليل قهيا وليس كذلك فاجاب رجة الله عنهما بما حاصله ان المراد بمالها  
وما عليها كل مالها وعليها بمعنى كل واحد ولا امتنع معرفته بدون ملكة  
الاستنباط وبلا دليل اعتبار كل من الاستنباط والدليل في التعريف فلم يكن قيد  
من دليل مما لا دليل عليه وكذا ارادة الملكة لان العادة قاضية على اعتبارها  
في التعريف لكن على طريقة الاقتضاء لا على طريقة المجاز اللغوي على ما شعر به  
قوله اراد بالمعرفة سبب المعرفة لانه لو اراد المجاز اللغوي فاما ان يراد ان لفظ  
المعرفة فقط بدون تعلق مالها وما عليها مجاز عن الملكة فيكون تعلق مالها  
وما عليها بالملكة مشكلا واما ان يراد ان مجموع معرفة النفس مالها وما عليها  
مجاز عن الملكة فيلزم كون اللفظ المركب مجازا مرسلا ولم يتعارف ذلك  
في المركب وانما التعارف في المركب في الاستعارة التمثيلية ومع هذا لم ينظم  
الكلام ايضا فيكون المراد ارادة الملكة في نظم الكلام بالاقتضاء ويدل عليه  
قوله الا في فكانه قال الفقه ملكة اه فان قيل ان كان المراد بالملكة ملكة  
الاستحضار على ما هو المشهور فيلزم ان لا يكون احد قهيا ايضا اذ لم يتيسر  
لاخذ استحضار جميع مالها وما عليها عن دليل وان كان المراد ملكة الاستصحاب  
بمعنى التهي لتحصيل الجميع فيرد عليه ان التهي البعيد حاصل لغير التهي ايضا  
والتهي القريب غير مضبوط اذ لا يعرف ان اى قدر من الاستعداد يقال له  
التهي القريب واجيب عنه باختيار الشق الثالث بان المراد بها التهي بمعنى  
كون الشخص بحيث يعلم باجتهاده حكم كل واحد من الحوادث لاستجماعه  
المأخذ والاسباب والشرائط التي بها يتمكن من تحصيلها ويكفيه الرجوع  
اليها في معرفة الاحكام على ما يدل عليه قوله الحاصلة من تتبع القواعد  
الاصولية وقوله وقوة استنباط ورده هذا باربعة اوجه بان المجتهدين لم يتيسر لهم  
علم ببعض الاحكام مدة حياتهم كالك وابي حنيفة رحمه الله في مسائل كثيرة  
واليه اثار بقوله ولا ينافي ذلك اه وبان الخطأ في الاجتهاد ثابت وبان حكم بعض



الحوادث ربما يكون محاليس للاجتهاد فيه مساغ وبان لفظ المعرفة لدلالة له  
على ذلك التهي فلا يليق في التعريف واجيب عن الاول والثاني باننا لانسلم ان  
عدم تبسر معرفة بعض الاحكام لبعض المجتهدين او الخطأ في الاجتهاد ينافي  
التهي بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او وجود المانع  
اول عدم شرط او معارضة الوهم العقل او مشاكلة الحق الباطل وعن الثالث  
باننا لانسلم ان شيئا من الاحكام التي لم يرد بها نص ولا اجماع يكون بحيث لا مساغ فيه  
للاجتهاد الا يرى ان معاذا اعتمد الاجتهاد برأيه فيما لا يجد فيه النص من الآية  
والسنة وعن الرابع باننا لانسلم عدم دلالة لفظ المعرفة على التهي المخصوص فانها  
تدل عليه بقرينة تعلقها بالعام كما فيما نحن فيه وأشار الشارح الى بعض  
ما ذكرناه وسكت عن بعض وقوله فان العادة اه علمه معصية لكون اضافة المعرفة  
الى عامتين قرينة للارادة المذكورة (قوله النفس الانسانية مطلقا) قيدها  
بالانسانية احترازا عن المجردة عند مثبتها اذ المجردات لم تثبت عند المتكلمين  
وقوله مطلقا اي مع قطع النظر عن تعلقها بالبدن لان اكثر الاحكام وان كانت  
متعلقة باعمال البدن الا ان منها ما يتعلق بنفس الاعتقاد فاطلق ليرجع ضمير مالها  
وما عليها الى النفس باطلاقه فيشمل التعريف الاحكام العملية والاعتقادية  
مع انم اخرجت الاعتقادية بقيد العمل كذا قيل لكنه يرد عليه ان النفس انما تكلف  
وتخاطب بالاحكام مطلقا باعتبار تعلقها بالبدن فلا يصح اعتبار تجزئتها  
عن البدن نعم يصح ان يقال يجوز ان يراد بالنفس العبد نفسه وان يراد النفس  
الانسانية لكونها مباحية لوصول الاعمال ومحلا للخطاب وانما البدن آلة على  
ما وقع في التلويح لان هذا ليس باعتبار النفس مجزأة عن تعلقها بالبدن (قوله  
احكام ما ينتفع به او تضرر به) اي في الآخرة على ما صرح به في التوضيح والقرينة  
عليه كون علم الفقه من العلوم الدينية على ما في التلويح فخرج به ما ينتفع به  
ويتضرر في الدنيا من اللذات والآلام النفسانية وقوله دينوية او اخروية  
بيان للاحكام لا ما ينتفع به ويتضرر والصحة والفساد مثال للاحكام الدينية  
والوجوب والحرمة ونحوهما مثال للاحكام الاخروية اعلم ان مالها وما عليها  
يحتل على ثلاثة اوجه منها ما ينتفع به ويتضرر في الآخرة اخذا من قولهم ان  
اللام للاستفاد وعلى الضرر وهذا الوجه يحتمل ثلاثة اوجه احدها بمعنى  
ما يثاب عليه ويعاقب عليه في الآخرة والثاني ان يراد بما ينتفع به ما لا يعاقب  
عليه وبما يتضرر ما يعاقب عليه والثالث ان يراد بما ينتفع ما يثاب عليه

وبما

واراد بالنفس النفس الانسانية مطلقا وما عليها  
وما عليها احكام ما ينتفع به او تضرر دينوية  
كانت او اخروية كالصحة والفساد والوجوب  
والحرمة ونحوها

وبما يتضرر ما لا يثاب عليه اذا عرفت هذا فاعلم ان ما يأتي به المكلف اما واجب  
او مندوب او مباح او مكروه كراهة تنزيه او مكروه كراهة تحريم او حرام  
ولكل واحد منها طرفان طرف الفعل وطرف الترك فصارت الاقسام اثني عشر  
والفرض داخل في الواجب والسنة والنفل في المندوب على ما هو المشهور  
ف فعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك  
الواجب مما يعاقب عليه والسبعة الباقية من الاثني عشر لا يثاب ولا يعاقب  
عليها فلا تدخل في القسمين فالوجه الاول من الوجوه الثلاثة لا يصدق الاعلى  
الحكمة المذكورة فلا ينبغي ان يراد في التعريف والوجه الثاني يصدق على  
كل من الاثني عشر فان فعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب يدخل  
فيما يعاقب والتسعة الباقية تدخل فيما لا يعاقب وكذلك الوجه الثالث يصدق  
على كل منها فان فعل الواجب والمندوب يدخل فيما يثاب عليه والعشرة الباقية  
تدخل فيما لا يثاب عليه فيجوز ان يراد كل من هذين الوجهين في التعريف مع  
ما فيه من التكلف المذكور ومنها ان يكون مالها بمعنى ما يجوز لها وما عليها  
بما يجب عليها ففعل ماسوى الحرام والمكروه تحريما وترك ماسوى الواجب  
بما يجوز لها وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما مما يجب عليها في  
الثلاثة من الاثني عشر اعني فعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب خارجة  
عن القسمين فلا ينبغي ان يراد هذا المعنى في التعريف ومنها ان يراد بمالها  
ما يجوز لها وبما عليها ما يحرم عليها وهذا المعنى وان كان صادقا على الاثني عشر  
جميعا الا انه لم يرد في التعريف عملا بالمشهور من ان اللام للنفع وعلى الضرر ومن  
هنا ظهر وجه من عدل عن التعريف المذكور الى تعريف آخر مع انه منقول  
عن ابي حنيفة رحمه الله صاحب المذهب وههنا بحث وهو ان ترك الحرام  
والمكروه تحريما لما كان واجبا على ما صرحوا به في المعنى الثاني فكيف  
يصح قولهم في المعنى الاول ان السبعة الباقية لا يثاب ولا يعاقب لان الواجب  
ما يثاب عليه واجيب عنه بان الميثاب عليه هو فعل الواجب لا ترك الحرام  
والمكروه والالكان لكل احد في كل لحظة منوبات كثيرة بحسب كل حرام  
لا يصدر عنه قلت وهذا على اطلاقه ليس بصحيح لان ترك الحرام والمكروه لكونه  
حراما ومنهيا عنه من الله تعالى مما يثاب عليه على ما صرحوا به وانما لا يثاب  
عليه ان لو تركه لعدم وجدانه او لكون الحرام خلاف مقتضى طبعه وهذا لان ترك  
الحرام لكونه حراما كف النفس عنه فيثاب عليه لانه من قبيل الفعل ولهذا قال



لظهور ان الفقه ليس عبارة عن تصور الصلاة  
وتجوها ولا عن التصديق بشيئها في الواقع  
فكانه قال الفقه ملكة تصدق بها النفس  
الانسانية بجهلكم كل ما تنتفع به او تضرر  
تصدقناشنا عن الدليل فخرج بقيد النفس  
علم الله تعالى ومعرفة جبرائيل وبارادة الملكة  
علم الرسول والمقلد ومن يأخذ الحكم من  
النص بمجرد العلم باللغة بلا ملكة الاستنباط  
ثم لما كان هذا التعريف متناولا للاعتقادات  
والوجدانيات وكان المقصود ههنا تعريف  
الفقه لما اخذ في اصول الفقه زيد قيد عملا  
(خرج بعلم الكلام والتصوف) اى علم  
الكلام وعلم الاخلاق (ومن لم يزد) اى  
ذلك القيد كالامام ابى حنيفة رحمه الله  
(اراد الشمول لهما) لكونهما من الفقه عنده  
حتى يحى الكلام فقهها اكبر فان قيل الم يخرج  
الوجدانيات بقيد المعرفة بكونها عن دليل  
قلنا لان المراد بالوجدانيات كما اشرنا اليه  
احكامها من الوجوب وتجوها وهي تدرك  
بالدليل لا بثبوتها في الواقع حتى تحصل  
بالوجدان وتستغنى عن البرهان فان قيل  
لا يبحث في الكلام عن الاحكام الاعلى  
الندرة مثل ان معرفة الله تعالى واجبة  
والنظر فيها واجب فكيف يشمله التعريف  
قلنا المراد من معرفة الله تعالى معرفة ذاته  
من حيث وجوده ووحدانيته ومعرفة  
صنائه وافعاله فالواجب معرفة تعالى هكذا

المظنون واجب عقلا الان معنى وجوبه بالعقل عندنا كونه مدركا له ومعرفا  
وعند المعتزلة كونه ما كما وجوبه والحق معنا اذا حكم سوى الله تعالى (قوله)  
وهذا الواجب مطلق الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على وجود  
مقدمته من حيث هو كذلك وانما قيدنا بالحيثية لجواز ان يكون واجبا مطلقا  
بالقياس الى مقدمة ومقيد بالقياس الى اخرى فان وجوب الصلاة والحج والزكاة  
مقيد بالعقل والبلوغ والاستطاعة والنصاب يقال ان بلغ عاقلا وقدر على الزاد  
والراحلة والنصاب يجب الصلاة والحج والزكاة ومطلق بالقياس الى الطهارة  
فلا يقال اذا وجدت الطهارة يجب الصلاة وكذا معرفة الله تعالى لا يقيد وجوبها  
بوجود النظر فلا يقال اذا تحقق النظر يجب المعرفة وتقيده بعدمها فيقال اذا  
تحقق عدم المعرفة يجب المعرفة والا فلا فكان معنى قوله مطلق ان لا يقيد بتحقيق  
النظر لان لا يقيد اصلا والا فالعقود مقيدة بعدمها (قوله وما يتوقف عليه  
الواجب المطلق فهو واجب) اعترض عليه باننا لنسلم ان مقدمة الواجب المطلق  
يلزم ان تكون واجبة لجواز ايجاب الشيء مع الذهول عن مقدمته بل مع التصريح  
بعدم وجوبها لان الوجوب الشرعى اما خطاب الله او اثر خطاب الله على ما  
تقدم ويجوز ان يتعلق الخطاب بشئ ولا يتعلق بمقدمته ولا يجاب عنه بان ايجاب  
الشئ بدون مقدمته تكليف بالمحال ضرورة استحالة الشئ بدون ما يتوقف عليه  
لان المستحيل وجود الشئ بدون وجود مقدمته ولا استحالة فيه فان قيل لولم يجب مقدمة  
الواجب المطلق لجاز تر كها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل لكونه واجبا مطلقا  
اى على تقدير وجود المقدمة وعدمها ولا خفاء في انه مع عدم المقدمة محال  
فيكون التكليف به تكليفا بالمحال اجيب عنه بان عدم جواز ترك الشئ شرعا  
قد يكون لكونه لازما للواجب الشرعى فيكون واجبا بمعنى انه لا بد منه وهذا  
لا يقتضى كونه واجبا بايجاب الشرع ومأمور به بخطاب الشارع على  
ما هو المتنازع فيه بل يجاب عنه بتخصيص الدعوى بان المأمور به اذا كان شيئا  
ليس في وسع العبد الامباشرة اسباب حصوله كان ايجابا ايجابا لمباشرة  
السبب قطعاً كالامر بالقتل فانه امر باستعمال الاكلة وقطع الرقبة مثلاً لان  
القتل وهو اذهاق الروح غير مقدور له وههنا المعرفة نفسها ليس فعلا مقدور له  
بل كيفية حاصلة من تحصيل المقدمات فلا معنى لا يجابها الا ايجاب سببها  
الذى هو النظر (قوله يتوقف على معرفة احوال العالم) لان معرفتها ليست

وهذا الواجب مطلق يتوقف على معرفة  
احوال العالم من الجواهر والاعراض  
والامور المشتركة بينهما على القانون الاسلامى  
وما يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب



بضروره بل نظرية فلا بد من النظر في افعاله لينتقل منه اليها وذلك بالنظر  
في احوال تلك الاشياء (قوله فيعتبر في جميع مسائله) فيه انه ان اراد يكون  
وجوب الاعتقاد معتبرا في جميع هذه المسائل كون الوجوب محولا فيها فينتز  
يكون موضوعاتها هو الاعتقاد فيكون معنى قولنا الله واحد اعتقاد وحدانيته  
تعالى واجب وكذا مسائل المسائل الكلامية فيلزم ان يكون موضوع الكلام  
افعال العباد لان الاعتقاد من الافعال القلبية ولم يقل به احد من اختلف  
في موضوع الكلام من انه ذات الله تعالى او المعلوم من حيث يتعلق به اثبات  
العقائد الدينية او الموجود بما هو موجود على ما بين في محله وان اراد به مجرد  
ملاحظته في جميع تلك المسائل لا بحيث كونه محولا فيها بل بمعنى ان المتكلم يريد  
بكل مسألة منها افادة السامع بان هذا الاعتقاد واجب فهذا القدر لا يثبت  
كون البحث في الكلام عن الاحكام الشرعية كثيرا غير نادر وكذا ان اراد  
ان موضوع الكلام ذات الله تعالى على المختار فمسائل الكلام كلها راجعة  
الى ان الله تعالى اوجب اعتقاد مضمون هذه المسائل لا يثبت ايضا كثرية  
البحث في الكلام عن الاحكام على انا نقول ان الاعراض الذاتية المصنوعة عنها  
في الكلام على القول بان موضوعه ذات الله تعالى ثلاثة اقسام صفاته  
تعالى وافعاله في الدنيا والاخرة واحكامه فيهما على ما بين في المواضع  
والمقاصد وعلى هذا التقدير يلزم ان تكون الاعراض المصنوعة عنها شيئا واحدا  
(قوله وهذا هو السراة) قال في شرح المواضع لا بد للمتكلم من تحقيق ماهية العلم  
اولا ومن بيان اهمية الى ضروري ومكتسب ثانيا ومن الاشارة الى ثبوت  
العلوم الضرورية التي اليها المنتهى ثالثا ومن بيان احوال النظر وافادته للعلم  
رابعا ومن بيان الطريق الذي يقع فيه النظر ويوصل الى المطلوب تماما اذ بهذه  
المباحث يتوصل الى اثبات العقائد واثبات مباحث اخرى تتوقف عليها العقائد  
وقد عرفناه قد جعل جميع ما يتوقف عليه اثبات العقائد من القضايا المكتسبة  
مقاصد في علم الكلام كيلا يحتاج الى علم آخر فالمباحث المذكورة في هذه المراسد  
الخمس مسائل كلامية اتبها والذي ظهر منه ان كون مباحث العلم والنظر  
من مسائل الكلام ليس من حيث ان وجوب الاعتقاد معتبرا فيها بل من حيث  
توقف العقائد عليها (قوله العلم كالفلس) اختلفوا في معنى لفظ الفقه سواء  
كان المسائل او التصديق بها او الملكة فقال بعضهم قطعي كانه بمعنى عدم الاحتمال  
الناشئ عن دليل وقال بعضهم قطعي كانه بذلك المعنى وقال بعضهم قطعي بمعنى قطعي

فيعتبر في جميع مسائل الاكسيات والتبويات  
والاعراض والجواهر والامور العامة  
وجوب الاعتقاد وان لم يصريح به وهذا هو  
السر في جعل مباحث العلم والنظر من مسائل  
الكلام هكذا يجب ان يعلم هذا المقام (وقيل)  
قال الشافعية في تعريف الفقه (العلم)  
كالفلس (بالاحكام) نخرج به التصورات

بعضه بذلك المعنى بناء على الاختلاف في ان الادلة القلبية هل تفيد القطع  
في الكل او الظن في الكل او القطع في البعض والظن في البعض ولفظ العلم قد  
يطلق ويراد به اليقيني سواء كان عبارة عن المسائل او التصديق بها او الملكة بمعنى  
عدم احتمال النقيض اصلا وقد يطلق ويراد به مطلق المسائل او الملكة او التصديق  
وقد يطلق ويراد به مطلق الادراك الشامل للتصور والتصديق فلا يجوز ان يراد به  
ههنا اليقيني على كل من الاقوال الثلاثة في لفظ الفقه اما على الثاني والثالث  
فظاهر واما على الاول فلان الفقه وان كان عبارة عن القطعي على هذا القول  
لكن المراد بالقطعي بمعنى عدم الاحتمال الناشئ عن دليل لا بمعنى عدم الاحتمال  
اصلا كما هو المراد باليقيني المعبر في العلم والقطعي بالمعنى الاول يصدق على مدلول  
الظاهر والنص والمفسر مع ان فيها احتمال النقيض على ما سيأتي في محله  
فلا يكون يقينيا بمعنى عدم الاحتمال اصلا فاذا لم يجوز ان يراد به اليقيني فاما ان  
يراد به مطلق التصديق او مطلق الادراك على طريق ذكر العام واردة اخص  
الذي اريد بلفظ الفقه سواء حل لفظ الفقه على القول الاول او الثاني او الثالث  
لان مطلق التصديق مع الاقوال الثلاثة لكنه بناء على القول الثاني يرد عليه لزوم  
اطلاق لفظ العلم حقيقة على خصوص الظن ولم يثبت ذلك ولهذا اعترضوا على  
التعريف المذكور بان الفقه من باب الظنون فلا يجوز ذكر العلم في تعريفه  
واجاب عنه بعض المحققين في شرح المختصر بان قال انما استعمل لفظ العلم  
في تعريف الفقه مع كون الفقه من باب الظنون لان الظن واقع في طريقه واما  
ففس الفقه فمجرد لزوم به لحصوله للمجتهد من مقدمتين قطعيتين احدهما ان  
هذا الحكم مظنون للمجتهد وهي ضرورة والثانية ان كل مظنون للمجتهد يجب  
العمل به في حقه بالاجماع ينتج من الشكل الاول ان هذا الحكم يجب العمل به  
قطعا عنده الا ان الظن وقع في طريقه لانه وقع محولا في الصغرى موضوعا  
في الكبرى ولا يلزم من كون المحمول ظنيا كون القضية ظنية ورد هذا الجواب بان  
المقدمة الثانية اجماعية ولا نسلم ان الاجماع يفيد القطع لانه مبني على الادلة  
الظنية ولو سلم ان ادلته قطعية لكنه انما يفيد القطع اذا كان متواترا وهو ممنوع  
ومنه ظهر ضعف القول بان الفقه كله ظني ويلزم على القول بان كله قطعي خروج  
الحكم الذي يحتمل هيضه احتمالا ناشئا من دليل مرجوح بالنسبة الى دليل  
الحكم على ما يظهر من باب الترجيح من الفقه مع انه من افراده فعلم منه قوة القول  
الثالث من ان بعضه قطعي وبعضه ظني ولهذا حل الشارح لفظ العلم في تعريفه



على الاعتقاد الرابع الشامل للثان والتقليد لا على اليقين خاصة ليشمل قطعات  
الفقه وفانياته اخذ القول الثالث لان الاعتقاد الرابع اعم من الظن والتقليد  
واليقين على ما صرح الشيخ اكل الدين في شرح المختصر المنتهى لا يختص بالظن  
على ما ظن وحل مراد الشارح على القول الثاني (قوله لان المراد بالحكم  
ههنا النسبة الحكمية) انما قال ههنا لان الحكم قد يراد به ادراك النسبة واقعة  
او ليست بواقعة اعني التصديق عند المنطقين وقد يراد به خطاب الله تعالى او اثر  
خطابه عند الاصوليين والتفهم اعلى ما سبق ولما لم يكن الفقه عبارة عن العلم  
بالتصديق المذكور ولا بخطاب الله تعالى ولا باثر خطابه اعني الاحكام الخمسة بل  
هو في الحقيقة العلم بالنسبة بين الاحكام الخمسة وافعال المكلفين حمله على هذه  
النسبة اعني الوقوع واللاوقوع لكن هذه النسبة تتعلق بها علوم ثلاثة الاول  
تصورها في نفسها من غير اعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر  
بل باعتبار ارتباطها بتعلق بين الطرفين تعلق الثبوت والاستفاء وهذا العلم تصور لا يحتمل  
التقيض والثاني تصورها باعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر فان تردد  
فيه فهو الشك وهذا ايضا تصور لا يحتمل التقيض والثالث ادراك ان هذه النسبة  
واقعة او ليست بواقعة وهذا تصديق وهو المراد ههنا بالمعنى الذي تقدم بيانه فان  
اراد ان العلم تلك النسبة مطلق تصديق فممنوع والسند ظاهر على ما ذكرناه وان  
اراد ان العلم بها بمعنى الادراك بوقوعها او لا وقوعها تصديق فممنوع لكنه لا يقتضي  
القرينة ويجوز تعلق العلم بها لا يصلح قرينة كما ترى القيم الا ان يقال تعقله بها  
من حيث وقوعها في تعريف الفقه قرينة ثم العلوم التصورية اعم مما يتعلق  
بما لا نسبة فيه اصلا من المذات والصفات من اى مقولة كانت من مقولات  
الاعراض كالانسان والقيام او فيه نسبة تقييدية كالحيوان الناطق او انشائية  
كقولنا ضرب او نسبة خبرية متكوكة كالذات ككذلك في زيد قائم فان العلم  
بالتعلق بهذه الاشياء ليس بتصديق ثم اعترض على هذا التعريف بان المراد  
بالاحكام اما جيعها او كل واحد منها او بعض معين او بعض مطلق والكل باطل  
على ما ذكرناه في التعريف الذي قبله واجيب باختيار الجمع وحل العلم على التبيين  
وردة بان البعيد يوجد في غير الحقيقة ايضا والتعريف غير مضبوط واجيب عنه  
بان المراد بالتبيين كون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من  
الاحكام لا استصااعه المأخذ والاسباب والشرائط ووردة صاحب التوضيح  
باربعة وجوه ثبوت لا ادري والنسبة في الاجتهاد وبان حكم بعض الحوادث

لان المراد بالحكم ههنا النسبة الحكمية

ربما يكون محال ليس للاجتهاد فيه مساغ وبان لادلالة اللفظ العلم على ذلك التبيين  
واجاب عنه في التلويح فارجع اليه (قوله او غيرهما) اى غير الاشياء الخمسة  
وافعال المكلفين مما يرجع اليهما كقولنا الوقت سبيل وجوب الصلاة فانه في قوة  
الصلاة تجب بسبب الوقت وكذا قولنا النية في الوضوء مندوبة في قوة الوضوء  
يغيب فيه النية (قوله بمعنى الاعتقاد الرابع) قيل هذا القول من الشارح  
دليل على ان حل مسعى لفظ الفقه على الظن كله اشهر قلت هذا ممنوع لما ذكره  
الشيخ اكل الدين في شرح المختصر حيث قال والمراد بالعلم في هذا التعريف  
البدر المشترك من الظن والتقليد واليقين وهو الاعتقاد الرابع لاليقين خاصة  
لانه لو كان كذلك لم يتناول العلم اعتقاد المستفتى فلم يحتج الى قيده بخرجه وكان  
قيده الاستدلال خائفا ولوردت النسبة المشهورة وهي ان الفقه من باب القلتون  
لانه مستفاد من الادلة الظنية والمستفاد من الظن ظني فكيف يكون علما  
اسمى (قوله اى الموقوفة) لما جعل الحكم المذكور عبارة عن النسبة الحكمية  
بين الاشياء الخمسة وافعال المكلفين ولم تعرف تلك النسبة عند اصحاب هذا  
التعريف الا ببيان الشارع وخطابه اصلية وفرعية اعتقادية وعملية فسر  
الشرعية هنا بما يتوقف على خطاب الشارع ولوفر الحكم المذكور بخطاب  
الله تعالى كما جوزه صاحب التوضيح لقصر الشرعية بذلك التفسير ايضا  
كما في التوضيح والتلويح حيث قال اى خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع  
لكن المراد بما يتوقف على الشرع حيث تد على ما فسر في التلويح هو وجوب  
الصلاة والزكاة والصوم وغيرها من الاحكام لا النسبة الحكمية المذكورة  
في الشرح (قوله كالحكم بالتمائل والاختلاف) اى التماثل بين زيد وعمرو  
والاختلاف بين زيد وفرس (قوله اى المتعقبة بكيفية العمل) والمراد بكيفية  
العمل هي الصفة القائمة به من الاحكام الخمسة من الوجوب والحرم وغيرها  
وانما جعل النسبة الحكمية المذكورة متعلقة بكيفية العمل مع انها متعلقة  
بالعمل ايضا لكونها نسبة بينهما لوجوه منها ان تعقبا بالعمل ليس من حيث  
ذات العمل بل من حيث كيفيته قلنا جعلها متعلقة بكيفية ومنها ان النسبة  
وان كانت متعلقة بالطرفين معا لكن تعقبا بالحكم به اقوى لانه مقتضى  
ومستلزم لهادون الحكم عليه لانها معتبرة في مفهوم الحكم به لكونه فضلا  
او معتدداون الحكم عليه فان قيل انما يقتضيهما الحكم به هو النسبة المعتبرة  
في مفهوم العمل وما نحن فيه هي النسبة الحكمية بين طرفي النسبة قلنا

سواء كانت بين الاشياء الخمسة وافعال  
المكلفين او غيرهما والعلم بالتصديق بمعنى  
الاعتقاد الرابع الشامل للظن والتقليد  
(الشرعية) اى الموقوفة على خطاب  
الشارع خرج به الاحكام العقلية كالحكم  
بالتماثل والاختلاف والحسية كالحكم  
بمحرارة النار والاصلاحية كالحكم برفع  
القاعل (العملية) اى المتعقبة بكيفية  
العمل



متحدان بالذات ومنها ان تعلقها بالمحكوم به بنفسه وبالمحكوم عليه بالاداة ولهذا  
يقال للمحكوم به المنسوب والمحكوم عليه المنسوب اليه ومنها ان النسبة التي  
هي النسبة وصف المحكوم به دون المحكوم عليه وكيفية العمل هو المحكوم به  
فاعتبار التعلق به كان اولي ( قوله خرج به النظرية اه ) اي خرج بهذا  
القيد النسبة النظرية اعني الغير المتعلقة بكيفية العمل ( قوله غير المتعلقة بها )  
تفسير للنظرية لئلا يتوهم ان النظرية بمعنى ما يقابل الضرورية والالزام  
منه ككون النفع ضروري او ليس كذلك وانما وصف هذه النسبة بالنظرية  
ولم يقل خرج به النسبة الغير المتعلقة بها اشارة الى ما قالوا من ان علم الشريعة  
لاهل الاسلام في مقابلة علم الحكمة لاهل الفلسفة فكما ان علمهم منقسم الى  
حكمة عملية يقصد بها استكمال النفس الانسانية باعتبار كونها مؤثرة  
فيما تقتضيه من الابدان بحسب قوتها العملية وذلك بارتكاب الاعمال السنية  
واكتساب الاخلاق المرضية والاجتناب عما هو مذموم منها شرعا او عقلا  
والى حكمة نظرية يقصد بها استكمال النفس الناطقة باعتبار كونها متأثرة  
بما فوقها من المبادئ العالية من العقل الفعال بحسب قوتها النظرية التي تنظر  
وتفكر وتكتسب بها المعقولات ولها باعتبار هذه المرتبة اربع مراتب الاولى  
مرتبة العقل الهيولاني وهي استعدادها للضروريات حالة الطفولية الثانية  
مرتبة العقل بالملكة وهي استعدادها بعد حصول الضروريات لها للانتقال الى  
النظريات الثالثة مرتبة العقل بالفعل وهي استعدادها بعد حصول النظريات  
وتكثورها لاستحضارها متى شاء الرابعة مرتبة العقل المستفاد وهي مطالعة  
المعقولات المكتسبة بالفعل وهذه المرتبة هي كمال النفس بحسب قوتها النظرية  
والثلاث الاولى مراتب الاستعداد كما ترى فكذلك علم الشريعة منقسم الى عملية  
يقصد بها تكميل النفس بالاعمال الشاقة والى نظرية يقصد بها تكميل النفس  
باعتبار النظر المؤدى الى الادراكات الحقة وهي العلم بالنسبة الشرعية المتعلقة  
بنفس الاعتقاد كوجود الواجب ووحدته وغيرها من المسائل الاعتقادية فان  
قبل ان الاعتقادات منها ما يدرك بالعقل بلا توقف على الشرع كحقيقة الايمان  
بالله فيخرج بقيد الشرعية قلنا نعم الا ان الاعتقادات وان استقل العقل باثباتها  
يجب اخذها من الشرع ليعتد بها فتكون كلها موقوفة على الشرع فتخرج  
بالعملية وقوله كوجوب الايمان فيه بحث من وجهين احدهما انه فسر  
الشرعية بما يتوقف على خطاب الشارع ووجوب الايمان بالله تعالى

ورسوله

نخرج به النظرية غير المتعلقة بها كوجوب  
الايمان ونحوه

ورسوله لا يتوقف على خطاب الشارع بل يدرك عقلا على ما بين في محله اللهم  
الا ان يقال انه مبني على مذهب اصحاب هذا التعريف من ان حسن الاشياء  
وقبحها بالشرع لا بالعقل بناء على ابطال قاعدة الحسن والقبح العقليين عندهم  
وثانيهما ان الايمان من قبيل العمل لانه عقد قلبي والوجوب كيفية فكيف يخرج  
بالعملية اللهم الا ان يراد بالعمل عمل الجوارح ( قوله والوجدانيات ) اي  
خرج به الوجدانيات لان احكامها اي النسبة الحكمية الموقوفة على بيان  
الشارع وان كانت مقصودة للعمل بها بمعنى تحلية النفس بفضائلها وتخليتها  
عن رذائلها لا للنظر فيها ليؤدي الى الاعتقادات الحقة الا انها ملكات قسائية  
لا تتعلق بالمباشرة فخرجت بقيد العملية بهذا الاعتبار اي بالمباشرة ( قوله  
متعلق بالعلم دون الاحكام ) دفع لما يتوهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام  
فحينئذ لا تخرج العلوم المذكورة بهذا القيد لانها علوم بالاحكام الحاصلة  
من ادلتها التفصيلية وحصول الاحكام من الادلة لا يستلزم حصول العلم بها  
من الادلة ايضا حتى يقال ان العلوم المذكورة حاصلة من الادلة كالاحكام فتخرج  
بهذا القيد وان كان متعلقا بالاحكام فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحكام  
ووجه الدفع ان معنى حصول العلم من الادلة ان يتطرق فيها نظرا صحيحا فيعلم منها  
الحكم والعلوم المذكورة ليست كذلك ولقائل ان يقول ان هذا في علم المقلد ظاهر  
واما في علم الله وعلى الرسول وجبرا قيل فلاحاجة في اخراجها الى تعلقها  
بالعلم بل تخرج عنه وان تعلق بالاحكام لان معنى حصول الاحكام من الادلة  
استنباطها من الدليل بان يتطرق فيه نظرا صحيحا ويستخرج منه بطريق الاجتهاد  
فكأن علم الله تعالى وعلى الرسول وجبرا قيل لم يكن حاصل من الدليل كذلك  
الاحكام الشرعية لم تحصل من الدليل بالنسبة اليهم بطريق الاجتهاد لان الله  
تعالى يعلم الحكم والدليل معلودون حصول احدهما من الآخر والرسول  
وجبرا قيل يعلمان بطريق الخدس والوحي لا بطريق الاجتهاد اذ لا اجتهاد  
في حقهما على الاصح اللهم الا ان يقال ان الحاصل من الدليل هو العلم بالاحكام  
لانفس الاحكام فلا معنى لتعلقه بالاحكام فينتقل بالعلم فتخرج العلوم المذكورة  
عنه ثم ههنا بحث وهو انه لما كان المراد بالعلم المذكور القدر المشترك الاعم من  
اليقين والظن اعني الاعتقاد الراجح لم يدخل علم الله تعالى والرسول وجبرا قيل  
في التعريف حتى يحتاج الى اخراجها بهذا القيد ( قوله وما علم اه ) يعني ان  
المصطلح بين الشافعية ان العلم بالاحكام الشرعية العملية انما يسمى قهها اذا كان

والوجدانيات كالاخلاق فانهما ملكات  
قسائية لا تتعلق بالمباشرة ( من ادلتها )  
متعلق بالعلم دون الاحكام بمعنى انه يتطرق  
في الادلة فيعلم منها الاحكام فتخرج علم الله  
تعالى وعلم الرسول وجبرا قيل علم الله  
وعلم المقلد وما علم ضرورة كونه من الدين  
فانه ليس من النفع عندهم ( التفصيلية )



حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجود الصلاة والصوم والزكاة مما اشتهر كونه من الدين ضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيره لا يعتد من الفقه اصطلاحا حتى ان الامام قيد في المحصول الاحكام بالتي لا يعلم كونها من الدين ضرورة وقال هذا القيد احتراز عن العلم بوجود الصلاة والصوم فانه لا يسيى حقها اى لا يدخل في مسماه وهذا بناء على ان الفقه ظني كله واما عند من قال ظني بعضه قطعي بعضه فيكون داخل في مسماه (قوله خرج به الاصول اه) فيه انه ان اراد بالاصول المسائل المختصة او الملكة فلم يدخل في التعريف حتى يخرج بهذا القيد وهو ظاهر وكذا لا يدخل فيه ان اراد به التصديق لان المراد هو التصديق بالمسائل الاصولية اعني المسائل التي تكون موضوعاتها الادلة والاحكام ومحولاتها الاثبات والنيوت على ما مر ولا يخفى عليك انه لا يصدق عليه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية لان متعلق هذا العلم هو النسبة الحكمية التي طرفاها افعال المكلفين والاحكام الخمسة او ما يرجع اليهما كما عرفت في قوله او غيرهما بخلاف المسائل الاصولية كما ترى (قوله كالعالم بوجود اه) فيه ان قولنا بالمأمورية واجب ليس من مسائل الاصول حتى يكون العلم به من علم الاصول لان مسائل الاصول موضوعاتها الادلة والاحكام ومحولاتها الاثبات والنيوت وهذه المسئلة ليست كذلك بل هي من مثلة الفقه الا ترى انها تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول اذا استدلت على المطلوب الفقهي كقولنا هذا الفعل واجب لانه مأمورية وكل مأمورية واجب فهذا واجب (قوله كالعالم من مقتضى والنافي مثلا) اى كالعالم بحكم فعل من مقتضى او النافي كوجوب صلاة الوتر ووجوب الزكاة في حلى التماس من مقتضى وعدم وجوبها في مال المديون لوجود النافي وفيه ايضا نظر لان قولنا الوتر يوجب مقتضى والزكاة في الحلى يوجبها مقتضى او يقتضيها ليس من مسائل علم الخلاف حتى يكون العلم به من علم الخلاف لان علم الخلاف علم بنسب احد طرفيها الدليل الاجتهالى من حيث الابرام والتقص وطرفها الاخر ما يرجع الى الابرام او التقص كأن يقول الخلاف في مقتضى الحكم السالم عن المعارض يثبت به الحكم والنافي للحكم ينتج به فيقول الحقنى مثلا زكاة الحلى لها مقتضى سالم عن المعارض وكل ما كان كذلك فهو ثابت وعلم منه ان علم الخلاف لم يدخل في التعريف المذكور كالاصول (قوله ابتناء محيا وعقليا) فان قيل ان الابتناء من مقولة الاضافة وكل اضافة معدوم في الخارج اما الصغرى فظاهر واما الكبرى

خرج به الاصول كالعالم بوجود المأمور به مثلا والخلاف كالعالم من مقتضى والنافي مثلا لما فرغ من بيان الفقه شرع في بيان الاصول فقال (الاصل) ههنا (ما يقتضى) على بناء المجهول يقال ابتنت الدار بمعنى بنيتها (عليه غيره) ابتناء حسيا كابتناء البناء على الاساس او عقليا كابتناء المعلول على العلة والمدلول على الدليل ونحو ذلك (قيل) ما ذكر انما هو معناه اللغوي (وقيل) في الاصطلاح (الى الدليل) كما قيل الى الراجح والقاعدة الكلية المستنبط

فلما ذكره جمهور المتكلمين واكثر الحكماء في بحث الاعراض التسمية حتى أنكروا على من استدل على وجود الاعراض التسمية بانها قطع بفوقية السماء وتحتية الارض واثبوت زيد ونبوة عمرو ونحو ذلك سواء وجد اعتبار العقل اولم يوجد فيكون كل من ذلك موجودا عينيا لا اعتباريا عقليا بان القطع انما هو بصدق قولنا السماء فوقنا والارض تحتنا وزيد ابو عمرو ولا يستدعي ذلك القطع وجود نفس الفوقية والتحتية والاثبوت والنبوة في الخارج وانما يستدعي وجودها في انفسها فاذا كان الابتناء معدوما في الخارج فكيف يصح تسميته الى الحسى والعقلي والحسى يقتضى وجوده في الخارج اجيب عنه بان توصيفه بالحسى لا يستلزم وجوده في الخارج وانما يستلزمه اذا اقتضى نسبة شئ الى الحسى كون ذلك الشئ محسوسا وليس كذلك لجواز ان تكون نسبته اليه لا تكون طرفيه محسوسين فتسببه الابتناء الى الحسى تتجاوز لكون طرفيه اعني المبتنى والمبتنى عليه محسوسين بالبصر كما بقاء اعلى البناء على الاساس وابتناء السقف على الجدار او بالسمع كابتناء المشتق على المشتق منه اى الفعل والمصدر ولو سلم ان نسبة الشئ الى الحسى تقتضى وجوده في الخارج في التحقيق لكنه يجوز ان لا يراد بالحسى ههنا التحقيق المبتنى على اعتبار العقل بل يراد به ما هو المعبر في العرف من ان ابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه مبنيا عليه وموضوعا فوقه مما يدرك بالحس عرفا وان كان مقتضى العقل انه معقول محض فحينئذ يخرج عنه ابتناء الفعل على المصدر اذ لا يعتد ذلك محسوسا في العرف ويدخل في الابتناء العقلي وكذا يدخل فيه ابتناء المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية لانه مثل الابتناء العقلي بمثلين ثم قال ونحو ذلك ولم يخصه بابتناء المدلول على دليله كما خصه صاحب التوضيح والقائل ان يقول انه لا حاجة الى المثال الاول لان العلة قد يستدل بها على معلولها التي هي الاحكام المبنية عليها فيكون من ابتناء المدلول على الدليل ويجاب عنه باعتبار الحينية (قوله والمختار عدمه) رد على القائل المذكور بانه خلاف المختار ويحتمل ان يراد ان المختار عند المحققين عدم نقل لفظ الاصل مطلقا لافي هذه المادة اعني اضافته الى الفقه ولا في غيرها على ما هو الظاهر من الوجه الاول حيث علل بان النقل خلاف الاصل ولا يعدل اليه الا عند الضرورة وهذا التعليل يقتضى عدم نقله مطلقا ثم دفع ما يتوهم من ان النقل في هذه المادة ضرورة اعني دفع محذور التحول لغیر المقصود وهو الابتناء الحسى بان هذا المحذور

(والمختار) عند المحققين (عدمه) اى النقل لوجهين الاول انه خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء كما يشتمل الحسى يشتمل العقلى فيحصل على المعنى اللغوى الشامل ويقتيد بالعقل بالاضافة الى الفقه



مندفع بالاضافة الى الفقه ويحتمل ان يراد ان المختار عندهم عدم نقله في هذه  
 المادة على ما هو الظاهر من الوجه الثاني قلت هذا الاحتمال هو الظاهر من  
 المقام ومن قوله قيل ونقل الى الدليل وشار بعنوان المختار الى ان ما ذهب اليه  
 البعض من انه في هذه المادة نقل الى الدليل على ما في التلويح غير مختار فان قيل  
 لا وجه للاحتمال الاول اصلا لان نقله الى الدليل مما لا شبهة فيه على ما في عامة  
 الكتب فلا معنى لانكاره مطلقا فلما الذي تحقق ثبوته بلا شبهة هو ثبوت نقله  
 واما كون النقل مطلقا مختارا عند المحققين على ما هو النزاع فلا (قوله الذي  
 هو معنى عقلي) هذا هو مناط اخراج الاضافة الابتاء الحسي يعني ان الاضافة  
 الى امر عقلي قرينة تعين المراد من لفظ الاصول اعني الدليل فلا حاجة الى  
 العدول الى خلاف الاصل وهو النقل الى الدليل مع ما فيه من المجاز اللغوي  
 (قوله او ما يتوقف عليه دليله) قال في الحاشية كباحث الاستثناء والتسخير  
 والتخصيص والمعارضة والترجيح ونحو ذلك فانها من مبتنيات الفقه ومساائله  
 وفيه رد على صاحب التوضيح حيث ذهب الى ان الاصول ههنا بمعنى الادلة  
 فقط انتهى وفيه بحث اما اول فلا ن قوله ومساائله مما لا وجه له لان مبنى الشئ  
 لا يكون مسائله واما ثانيا فلا ن قوله ما يتوقف عليه شامل لاجزاء الدليل  
 وشرايطه ومرادهم بالاصول في قولهم اصول الفقه الكتاب والسنة  
 والاجماع والقياس (قوله على الاول) وهو ما يتوقف عليه غيره (قوله  
 على الثاني) وهو الدليل (قوله من تعريف اصول الفقه) اي تعريف هذا  
 اللفظ باعتبار كونه لقبا وباعتبار كونه مضافا فتكون التنبيه بالاعتبارين  
 ويحتمل ان تكون باعتبار تعريف لفظ الاصول ولفظ الفقه اي من تعريف هذين  
 اللفظين والاول اظهر واوفق للمقام (قوله في تعيين موضوعه) لم يقل  
 في معرفة موضوعه او تعريف موضوعه او تعيين وجود موضوعه اشارة الى  
 ان المقصود بيان ما هو مقدمة الشروع في العلم اعني التصديق بموضوعية  
 الموضوع وذلك بان يجعل عنوان الموضوع موضوع المسئلة وما صدق عليه  
 عنوان الموضوع محمول المسئلة او بالعكس ولما كان الاول اشهر اختاره المصنف  
 فقال وموضوعه الادلة والاحكام ولان المقصود هو الاخبار عن موضوع هذا  
 الفن بانه الشئ القلاقي لا الاخبار عن الادلة والاحكام بكونهما موضوع هذا  
 الفن لان المقام مقام ما هو موضوع هذا الفن بمعنى الهلية المركبة بعد التصديق  
 بوجوده بمعنى الهلية البسيطة لا مقام حل الكتاب والاحكام موضوع هذا

الذي هو معنى عقلي فيكون اصول الفقه  
 ما يتوقف عليه ولا معنى لمبنى العلم الادليلي  
 او ما يتوقف عليه دليله الثاني ان اصول الفقه  
 اذا جعل لقبا يكون متقولا فاذا جعل على  
 الاول لا يكون فيه الاقل واحد وهو النقل  
 الى العلم واما اذا جعل على الثاني يكون فيه  
 نقلان نقل الى الادلة ونقل الى العلم وتقليل  
 خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل ثم لما  
 فرغ من تعريف اصول الفقه شرع في تعيين  
 موضوعه قال

الفن فلم ان تعين وجود الموضوع اي التصديق بوجوده بمعنى الهلية البسيطة  
 ليس من مقدمات الشروع بل من المبادئ التصديقية او من اجراء العلوم على  
 الاختلاف واما تعريف مفهوم الموضوع بما يبحث عنه في العلم فلكونه معتبرا  
 في التصديق المذكور اعني ما يكون مقدمة الشروع لكنه موضوع لتلك القضية  
 واما تعريف ما صدق عليه هذا العنوان اعني الادلة والاحكام في هذا العلم  
 فلكونه من المبادئ التصورية لامن مقدمات الشروع ولهذا لم يقل في تعيين  
 وجود موضوعه ولا في تعريف موضوعه (قوله ان موضوع كل علم ما يبحث  
 فيه عن اعراضه الذاتية) فيه بحث وهو ان المقصود من هذا الكلام بيان تعريف  
 لفظ الموضوع المضاف الى الاصول لكونه جازما من هذه القضية التي جعلت  
 مقدمة الشروع في العلم على ما ذكرناه آنفا ولكنه لما كان هذا اللفظ مقيدا  
 بالاضافة الى الاصول والعلم بالمقيد مسبوفا بالعلم بالمطلق اعني موضوع العلم اي  
 هذا اللفظ اراد ان يبين تعريف المطلق حتى يعلم منه تعريف المقيد فالاولى ان  
 يحذف كل وصفي فيه ويقال ان موضوع العلم اي تعريف هذا اللفظ ما يبحث  
 في العلم عن اعراضه الذاتية اللهم الا ان يقال انه اراد بموضوع كل علم امر يصدق  
 على موضوع كل علم ومع هذا لا يحسن ذكر ضمير فيه وانما يوجه به ذكر لفظه كل  
 فلم انه لا مرجع لضمير فيه في هذا الكلام واما ما اعترض عليه بانه لا مرجع لضمير  
 فيه غير لفظ كل وعلم فيكون المعنى موضوع كل علم ما يبحث في كل علم اوفي علم وهو  
 ظاهر البطلان وبان هذا التعريف لا يطرد لصدقه على كل واحد من اشياء  
 متعددة عدت شيئا واحدا فجعلت موضوع علم الكتاب والسنة والاجماع  
 والقياس في هذا الفن بل يصدق على انواع كل منها واعراضها واجيب عن  
 الاول بان ضمير فيه راجع الى العلم المستفاد من كل علم على التوزيع وعن الثاني  
 بمفهوم اضافة العوارض الى الضمير اي يبحث فيه عن اعراضه لاعتراض  
 غيره وانواع الموضوع وما ذكر معها ليس كذلك انتهى فكل من الاعتراض  
 وجوابه ناشئ عن عدم فهم المقام فان المقام ليس مقام تعريف ما صدق عليه  
 الموضوع بل مقام تعريف نفس الموضوع على ما ترى وهذا الاعتراض وجوابه  
 مبني على الاول ثم جوابه عن الثاني ليس على ما ينبغي لان معنى التعريف  
 المذكور على تقدير كونه تعريفا لما صدق عليه الموضوع لو كان ما ذكره  
 لزم ان لا يصدق هذا التعريف على شيء من موضوعات العلوم فلا يتعكس لانه  
 يبحث فيها عن الاعراض الذاتية لانواع موضوعه وعن الاعراض الذاتية

(وموضوعه) اعلم ان موضوع كل علم  
 ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية



لعرضه الذاتي وتنوع عرضه الذاتي بل ما من علم الا وهو كذلك بل معناه ما يرجع  
 البحث في العلم الى الاعراض الذاتية لموضوعه على ما حققه العلامة الدواني  
 في شرح التهذيب حيث قال معنى قولهم موضوع العلم ما يبحث فيه عن اعراضه  
 الذاتية انه يرجع البحث في العلم اليها وذلك بان يجعل موضوع الفرق بعينه  
 موضوع المسائل ويثبت له ما هو عرض ذاتي له كالجسم الطبيعي في قولهم كل  
 جسم طبيعي فله حيز طبيعي في الحكمة الطبيعية او بان يجعل نوعه موضوع  
 المسئلة ويثبت له ما هو عرض ذاتي لذلك النوع كالحيوان في قولهم كل حيوان  
 فله قوة النفس فان الحيوان نوع الجسم الطبيعي او يثبت لذلك النوع ما يعرض  
 لامر اعم بشرط ان لا يتجاوز في العموم عن موضوع العلم كقولنا كل اكل مسكر  
 حرام فان موضوع العلم افعال المكلفين واكل المسكر نوع منها اثبت له الحرمة  
 اللاحقة له لامر اعم منه وهو كونه منبعا عنه وهو لا يتجاوز عن افعال المكلفين  
 او بان يجعل عرضه الذاتي او نوع عرضه الذاتي موضوع المسئلة ويثبت له العرض  
 الذاتي او ما يلقبه الامر اعم بشرط ان لا يتجاوز في العموم عن موضوع العلم  
 كقولهم كل متحرك فله جهة وكقولهم كل متحرك يجر كتيبتين ساكن  
 بينهما كقولهم ما يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية بمثل تفصيله ما ذكرناه  
 اذ لا ريب في انه يبحث في العلوم عن الاحوال المختصة بانواع موضوع العلم على  
 ما مر بل ما من علم الا وقد يوجد فيه ذلك كما يظهر لمن تتبع ويؤيد هذا التأويل  
 ما ذكره الشيخ في الشفاء فانه عرف فيه موضوع العلم بما يبحث فيه عن الاحوال  
 المنسوبة اليه والعوارض الذاتية له ثم قال ان مسائل العلم هي القضايا التي  
 محمولات على عوارض ذاتية لهذا الموضوع او انواعه او اعراضه وقال الشارحون  
 ان قوله في تعريف الموضوع عن الاحوال المنسوبة اشارة الى المحولات التي  
 ليست اعراضا ذاتية لنفس موضوع العلم على ما مر تفصيله فاذا كان معنى  
 التعريف ما ذكرناه ظهر الجواب عن الاعتراض الثاني باعتبار قيد الحيثية اي  
 يبحث عن اعراضه الذاتية من حيث انها اعراض ذاتية له لان اثبات الاعراض  
 الذاتية لتلك الامور اعني انواع الموضوع وانواعه واعراضه وان كان بحثنا  
 عن الاعراض الذاتية لها لانه ليس بجنا عنها من حيث انها اعراض ذاتية لها  
 بل من حيث انها راجعة الى الاعراض الذاتية لموضوع العلم على التحقيق  
 ثم صدق التعريف المذكور على ما ذكره ذلك المعترض انما هو على التأويل الذي  
 ذكرناه لان كلا منها يصدق عليه ان البحث عن اعراضه يرجع الى الاعراض

الذاتية لموضوع العلم ولما على ظاهر التعريف من انه لا يبحث فيه الا عن  
 اعراضه الذاتية للموضوع فقط على ما حمله عليه ذلك المعترض فلا يصدق على  
 الاشياء المذكورة حتى يحتاج الى الجواب لان عرض الموضوع لا يكون  
 عرضا لنوعه ولا لنوع نوعه ولا لعرض نوعه بل انما يصدق على هذا التقدير  
 على العرض الذاتي لموضوع العلم فقط لان عرض الموضوع عرض لعرضه ايضا  
 فيحتاج في الجواب عنه الى اعتبار الحيثية المذكورة في التعريف والحاصل  
 ان تعريفهم المذكور لو حمل على الظاهر لا تنقض عكسه وطرده ولو حمل على  
 التأويل الذي ذكرناه لاستقام عكسه وينقض طرده بما ذكره المعترض ويجب  
 بالحيثية المذكورة فان قيل فاذا انتقض تعريفهم هذا طردا وعكسا بناء على  
 الظاهر فما وجه هذا التعريف احيب عنه بوجهين احدهما انه محمول على  
 المساحة اعتمادا على التخصيص الذي ذكرناه والثاني انه مبني على الفرق بين محمول  
 العلم ومحمول المسئلة كما فرق بين موضوعهما ليكون محمول العلم ما تمهل اليه  
 محولات المسائل على طريق التردد مثلا الاعراب مع المحولات الى ما يقابله  
 في النحو من البناء وغيره اذا اخذ على وجه التردد كان عرضا ذاتيا للكلمة فانها  
 لا تخلو عن احدهما وكذا امتناع الطرق اذا اخذ مع ما يقابله من المحولات  
 على وجه التردد كان عرضا ذاتيا للجسم الطبيعي وهكذا فعني البحث عن  
 الاعراض الذاتية للموضوع في التعريف المذكور جعلها محولات للعلم سواء  
 كانت عين محولات المسائل او غيرها والقضايا المذكورة في النقض عكسا وان  
 كان محمول المسئلة فيها عرضا ذاتيا لنوع موضوع العلم لكن محمول العلم فيها  
 اعني المفهوم المرتد عرض ذاتي لنفس موضوع العلم (قوله اي احواله التي تعلقه  
 لذاته) معرفة الحقوق لذاته تحتاج الى معرفة الواسطة في العروض والواسطة  
 في النبوت بمعنى الاولى هي التي يعرض لها العارض اولاً وبالذات ولا يعرض  
 لغيرها الا بواسطة بمعنى ان للعرض عروضا واحدا منسوبا الى الواسطة اولاً  
 وبالذات والى غيرها بواسطة كالشي للحيوان والانسان فانه عارض لهما  
 عروضا واحدا الا انه للحيوان لذاته وللانسان بتوسطه فكان الحيوان واسطة  
 واسطة في عروض المثل للانسان ومعنى الثانية اعم من الاولى اي سواء عرض  
 لها العرض اولاً وبالذات او لم يعرض كالسطح للجسم فان عروضا له لذاته مع ان  
 ثبوته له بواسطة انتهائه واقطاعه وكذلك الخط للسطح والنقطة للخط بواسطة  
 انتهائهما وكاللون فانها تعرض للخطوط لذاتها مع ان فيضائها على محالها من

اي احواله التي تعلقه لذاته او الجزئية المساوي  
 له او الخارج المساوي له في الصدق  
 اوفي الوجود



المبدأ القياض كذا حقيقته في ساشية المطالع وقال فيها ايضا لان المعتبر في العرض  
الذاتي هو انتفاء الواسطة في العروض دون الواسطة في الثبوت والمعتبر فيما يقابل  
العرض الاولي اعني سائر الاقسام ثبوت الواسطة في العروض اذا عرفت  
هذا فعني قوله تطهقه لذاته ليس كون الذات علة للعروض لما عرفت من ان السطح  
للجسم والنقطة للخط والخط للسطح والالوان للسطوح اعراض ذاتية مع ان  
العلة في عروضها لها ليس ذوات معروضاتها بل انتفاء والمبدأ القياض  
ولانتفاء الواسطة بالكلية بل انتفاء الواسطة في العروض لما عرفت ايضا  
ومعنى قوله او لجزئه المساوي او الخارج المساوي ان يكون ذلك المساوي  
واسطة في عروضه فيعرض العارض له اولا وبالذات وبواسطته للكل والمزوم  
واعلم انهم اختلفوا في الاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم فذهب المتأخرون  
الى ان اللاحق للشيء بواسطة جزئه الاعم من اعراضه الذاتية المبحوث عنها  
في العلم وعرفوا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يطهقه الشيء لذاته او لجزئه  
او لخارج يساويه وذهب المتقدمون الى ان اللاحق للشيء بواسطة جزئه الاعم  
ليس منها وعرفوا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته  
او لمساويه فالشارح رحمه الله اختار مذهب المتقدمين كما ترى لما قالوا ان الحق  
تعريف المتقدمين لوجهين احدهما ان المبحوث عنه في العلوم هو الالتمار المطلوبة  
لموضوعاتها استحصانا وهي الاحوال التي تطلبها الاستعدادات المختصة بتلك  
الموضوعات ولا شك ان مطلوب الاستعدادات المختصة بالشيء لا بد ان يكون  
مختصا به لا مشتركا بينه وبين غيره واللاحق للشيء بواسطة جزئه الاعم لا يكون  
مختصا به بل مشتركا بينه وبين غيره فلا يحسن جعله من الاعراض الذاتية المبحوث  
عنها كالحركة بالارادة للانسان فان عروضها بواسطة استعداد لا اختصاص  
له به وهو كونه حيوانا فانه لا يختص بالانسان بل يوجد في الفرس ايضا لكن  
لتلك الحيوانية اختصاص بالحيوان الذي هو الامر الاعم فهو بالحقيقة عرض  
ذاتي للحيوان الاعم لا للانسان فان دون علمه يبحث فيه عن ذلك العرض  
لا في العلم المدون للانسان لا الاحوال التي تطلبها الاستعدادات التي لا تحصل  
لذلك الموضوع مالم يصرف نوعا معينا فان هذه الاحوال في الحقيقة احوال للنوع  
الاخص الذي كان ذلك الاستعداد مختصا به كالتكلم فانه يعرض للحيوان بسبب  
استعداد لا اختصاص له به وهو الناطقية فانها لو اختصت به لتحقق في جميع  
افراده من زيد وفرس وجمار وليس كذلك لكنه عارض للانسان الذي هو النوع

الاخص

الاخص منه مختصا به فهو في الحقيقة عرض ذاتي للانسان دون الحيوان  
وثانيهما ان اللاحق للشيء بواسطة جزئه الاعم اعم منه فلو جعل من الاعراض  
الذاتية له المبحوث عنها في العلم يلزم خلط مسائل العلم الادنى الذي موضوعه  
اخص بمسائل العلم الاعلى الذي موضوعه اعم وكل من الوجهين منقوض  
بوجوده على ما بين في محله (قوله فان المبين للشيء) اي في الصدق (قوله  
اذا قام به) اي قام ذلك المبين بذلك الشيء (قوله في الوجود) لما كان  
الخارج المساوي للشيء في الوجود اعم من ان يكون متعلقا بالشيء متعلقا بصلح  
ذلك المساوي بذلك التعلق ان يكون واسطة في العروض لذلك الشيء ومن  
ان لا يكون كذلك كالفلك الاعظم المساوي في الوجود لسائر الافلاك لكنه لا يكون  
واسطة في عروض الحركة للافلاك لعدم التعلق بينه وبين سائر الافلاك بحيث  
يعرض له الحركة اولا وبالذات وبواسطته لسائر الافلاك اراد ان يقيد الخارج  
المساوي في الوجود بالحق الاول فقال فان المبين للشيء اذا قام بذلك الشيء  
كقيام السطح بالجسم مساويا له في الوجود وجد ذلك المبين عارض كاللون  
العارض حقيقة لذلك السطح لكن الجسم يوصف بذلك اللون ايضا كان  
ذلك اللون من الاحوال المطلوبة في العلم الذي كان الجسم موضوعا فيه (قوله  
الاول) اي ما يطهقه لذاته (قوله فان لكل من جزئه دخلا فيه) فيما نه ان اراد  
بالتكلم ما يقابل الخرس لا يكون من الاعراض الذاتية للانسان لعدم وجوده  
في الاخرس والطفل ولو وجوده في بعض الطيور وان اراد به قوة التكلم فلا دخل  
في عروضه له للحيوان بل منشأ عروضه له هو الناطق فالاولى في التمثيل ما قالوا  
الاستعداد للتحلي بصور الكليات المنتزعة من المحسوسات عرض اولي للانسان  
باعتبار جزئه لانه لا بد لا تتزاع الصور من المحسوسات من الحيوانية لانه حساس  
ولا يكفيه الناطق ولا بد لقرض تلك الصور المنتزعة كليات من الناطق لانه  
مناط الادراك ولا يكفيه الحيوان (قوله كادراك الامور الغريبة) فيه ان  
المراد بالامور الغريبة هي الامور الغير المألوفة وذلك بان لا يكون صور  
المحسوسات وادراكها بفيضان الصور من المبدأ القياض وهذا الادراك انما  
يعرض للانسان بالاستعداد العارض له لجزئه المساوي اعني الناطق فنفس  
الادراك لا يكون مثالا للعارض الجزء المساوي بل المثال له هو ذلك الاستعداد  
(قوله والمراد بالبحث اه) فيه اشارة الى ما قالوا ان مسألة القن خلية موجبة  
كلية فخرجت الشرطيات الكلية اذ لا حل فيها على الموضوع والسالبة الكلية

فان المبين للشيء اذا قام به مساويا له  
في الوجود وجد ذلك العارض عارض قد عرض له  
حقيقة لكن الموضوع عارض بوصفه ايضا كان  
ذلك العارض من الاحوال المطلوبة في ذلك  
العلم الاول كالتكلم للانسان فان لكل من  
جزئه دخلا فيه والثاني كادراك الامور  
الغريبة لانه يجزئه الناطق والثالث كالفصل له  
بالتمجيد والرابع كاللون للجسم بالسطح  
المباين له في الصدق والمساوي في الوجود  
ومساوي ذلك اعراض غريبة لا يبحث عنها  
في العلم والمراد بالبحث عنها جاهها على  
موضوع العلم



ايضا اذ لا جل فيها ايضا بل سلب للجل فان قيل لاشك في تحقق كل منهما في العلم فكيف يخرج ان اجيب عنه بان الشرطية راجعة الى الخلية الموجبة والسالبة الى الموجبة السالبة المحمول بناء على استلزام صدق السالبة صدق الموجبة السالبة المحمول لكن في استلزامه بحث لان السالبة لا تستلزم وجود الموضوع والموجبة السالبة المحمول تستلزمه (قوله نحو الدليل السمي) اقول الانسب لاسيائي من قوله وعلى هذا القياس في السنة والاجماع والقياس ان يقول ههنا الكتاب ثبت الحكم الشرعي وان يقول والكتاب المأثور حتى يقال هنالك السنة ثبت الحكم ويقال والسنة المأثورة ويقال في نوع السنة اما مطلقا ونحو المتواتر يوجب العلم او مقيدا ونحو خبر الاحاد المستجمع لشرائط تذكر في محله يوجب غلبة الظن (قوله قيل انه الادلة) وعلى هذا القول مباحث الاحكام ترجع الى مباحث الادلة لان معنى قولنا هذا الحكم ثابت بدليل كذا هذا الدليل ثبت هذا الحكم (قوله موضوعه الاحكام) وعلى هذا القول يرجع بحث الادلة الى بحث الاحكام باعتبار ان معنى قولنا الادلة ثبت الاحكام ان هذا الحكم ثبت بدليل كذا وهكذا يبحث الترجيح والاجتهاد (قوله انه الادلة من حيث يستنبط) وعلى هذا القول يرجع باقي الاجماعات الى بحث الادلة بان البحث عن الترجيح بحث عن اعراض الادلة باعتبار ترجيح بعضها على بعض عند التعارض او تساقطها به عند عدم المرجح وعن الاجتهاد باعتبار ان الادلة انما يستنبط منها الاحكام المجتهد لا غيره وعلى ما ذكرنا في الاقوال الثلاثة لاتزاع بينهم في الحقيقة بل هو لفظي قال الفقهاء في حواشي التلويح وظنى انه لا خلاف في المعنى لان من جعل الموضوع الادلة يجعل مباحث الاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة من حيث الاثبات تقريبا لكثرة الموضوع ومن جعل الموضوع الاحكام من حيث الثبوت يجعل مباحث الادلة من حيث الاثبات راجعة الى احوال الاحكام من حيث الثبوت ومن جعل الموضوع كلا الامرين حاول التوضيح والتفصيل انتهى (قوله لان الادلة هي السابقة في الاعتبار) فيه انه ان اراد ان ذات الادلة من حيث هي سابقة على المدلول في الاعتبار فتقوض بالصانع والعالم فان ذات الصانع وهو المدلول مقدم في الاعتبار على ذات العالم وهو الدليل وان اراد ان الادلة من حيث العلم اى من حيث ان العلم بها يستلزم العلم بالمدلول سابقة في الاعتبار فمنوع وانما المقدم عليه هو العلم بمقتضات

الدليل

اما مطلقا نحو الدليل السمي ثبت الحكم الشرعي او مقيدا بعرض ذاتي نحو الدليل المأثور فييد الظن او على نوع الموضوع اما مطلقا نحو الامر فييد الوجوب او مقيدا بالاباحة او على عرض ذاتي له اما مطلقا نحو الخاص يوجب الحكم قطعا او مقيدا نحو الخاص المأثور فييد الظن او على نوعه اما مطلقا نحو المطلق يوجب الحكم مطلقا او مقيدا نحو المطلق المقارن بما يوجب محله على المقيد يوجب الحكم مقيدا وعلى هذا القياس في السنة والاجماع والقياس اذا عرفت هذا فاعلم انه اختلف في موضوع الاصول قيل انه الادلة والاجتهاد والترجيح وقال الامام حجة الاسلام في معيار العلوم موضوعه الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة وقال صاحب الاحكام انه الادلة من حيث يستنبط منها الاحكام واختاره المتأخرون لان تعدد للموضوع منع بعض الائمة وعند المجوزين الاصل علمه وهليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل كما سبق وقد امكن لان احوال الاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة من حيث الاثبات ولم يعكس لان الادلة هي السابقة في الاعتبار

الدليل لا العلم بنفسه لان العلم بالمدلول مقارن بالعلم بالدليل من حيث هو دليل زمانا لانا اذا حصلنا مقدمات الدليل ورتبناه ترتيبا صحيحا ينقل الذهن دفعة الى المطلوب فزمان الترتيب وحصول العلم بالمدلول واحد اللهم الا ان يقال ان المراد بالسبق هو السابق الذاتي لا الزماني (قوله الادلة السمي لا مطلقا) اعلم انهم ذكروا ان الخيرية المذكورة في موضوعات العلوم قد لا تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم بل تكون جزءا من الموضوع كقولهم موضوع العلم الالهي هو الموجود من حيث هو موجود بمعنى انه يبحث فيه عن العوارض التي تلحق الموجود من حيث هو موجود كالعلية والمعلولية والوجوب والقدم والحدوث لان حيث انه جوهر او عرض او جسم او مجرد فلا يبحث فيه عن خيرية الوجود لان موضوع الفن لا بد وان يكون مسلم الثبوت في الفن والا فلو كان الوجود من الاعراض المبحوث عنها في ذلك الفن لزم تقدمه على نفسه وقد يكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض وموضوع الطبيعى الجسم من حيث انه يتحرك ويمكن والحمية والمرض من الاعراض المبحوث عنها في الطب وكذا الحركة والسكون في الطبيعى وحيث لا يكون قيد الخيرية جزءا من الموضوع بل يكون بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم ولو كان جزءا من الموضوع كما في القسم الاول لما صح ان يبحث عنه في العلم ويجعل من محولات مسائله اذ لا يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع كما لا يبحث عن وجوده بل عن اعراضه الذاتية وقولهم موضوع الاصول الادلة والاحكام من حيث الاثبات والثبوت يعني ان يكون من الثاني لان الاثبات والثبوت من الاعراض المبحوث عنها في الفن واعتراض عليه الفقهاء باننا لانعلم ان الخيرية في القسم الاول جزء من الموضوع بل قيلت موضوعية بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي تلحق من تلك الخيرية وبذلك الاعتبار وعلى هذا لوجعلنا الخيرية في القسم الثاني ايضا قيد للموضوع على ما هو الظاهر من كلام القوم لا يانا للاعراض الذاتية لم يلزم ان يكون البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولا تشارك العالين في موضوع واحط بالافات والاعتبار وبيان الخيرية المذكورة اعني القسم الثاني منها لوجعلت قيدا للموضوع بالمعنى المذكور لوجب ان لا يبحث عنها في العلم ضرورة انها ليست مما يعرض للموضوع من جهة نفسها والالزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان ما يعرض للشيء لا بد وان يتقدم على العارض مثلا

والحق انه (الادلة) السمي لا مطلقا بل من حيث ثبت بها الاحكام الشرعية (والاحكام) الشرعية لا مطلقا بل من حيث ثبت بالادلة السمي (الاما اختاره صاحب الاحكام) خصه بالكون ما أقوى الوجوه المذكورة وانما قلنا ان الحق ذلك لان موضوع العلم انما يجوز تعينه اذا كان المبحوث عنه



ليس الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن فلا يجوز ان يكون قيدا للموضوع بل يكون يائلا لاعراض الذاتية واجيب تارة بان المراد بكونها قيدا ليس كون انفس تلك الحثيات قيدا للموضوع حتى يرد عليه ما ذكر بل امكان تلك الحثية قيدا وانفسها اعراض مجبوت عنها في العلم مثلا امكان الصحة والمرض والحركة والسكون والاستعداد لذلك قيد للموضوع وانفس هذه الاعراض مجبوت عنها في العلم وضعف هذا بعدم تثبته في مثل قولهم موضوع علم السماء من الطبيعي اجسام العالم من حيث الطبيعة اذ لا يصح تفسيرها بامكان الطبيعة واستعدادها وايضا يتلزم ان لا يبحث في الطبيعي عن استعداد الحركة مع انه يبحث فيه عن كون الفلك قابلا للحركة المستديرة واخرى بانه انما يجب ان لا يبحث عنها في العلم اذ جعلت قيد للموضوع ان لو كان يلزم من كونها قيد للموضوع لحوق العوارض المجبوت عنها في العلم بواسطة تلك الحثية البتة لكن الملازمة ممنوعة وانما يلزم ان لو كانت قيداً للعروض لكانت قيداً للبحث لا للعروض يعني ان لفظ الموضوع في قولهم موضوع علم الطبيب بدن الانسان من حيث الصحة والمرض مثلاً يتضمن امرين البحث والعروض والحثية المذكورة قيد للبحث لا للعروض فلا يكون الحثية مدخل في عروض العوارض المجبوت عنها في العلم وهذا هو الذي سماه التفازاني في التلويح تحقيقاً حاصله ان البحث في الفن عن العوارض انما هو باعتبار هذه الحثية وبالنظر اليها لان جميع العوارض المجبوت عنها في الفن يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحثية واخرى بان حثية الصحة مثلاً اعتبارها واعتبارها غيرها وليست على اللحوقها بل لجلها يعني ان الاراد المذكور انما يرد اذا كانت الحثية عين ماضيفت اليه بان كانت عين الصحة مثلاً وليست كذلك لان حثية الصحة مثلاً اعتبارها ولاشك ان اعتبار الشيء غيره قسب لحوق العرض هو اعتبار الصحة والعرض اللاحق هو الصحة مثلاً والحال ان الصحة مثلاً لو اعتبرت سبباً فليست سبباً للحوقها في نفس الامر بل لجلها بمعنى ان حصولها لكونها غاية داع الى البحث عنها هذا هو الذي سماه المولى القنارى في فصول البدائع حقاً مبناه على ان اضافة الحثية في امثاله ليست بيانية على ما هو المشهور بل لامية والمحققون على انها بيانية واعتمدوا عليه في الردين الاولين واقول تحقيق المقصود ان الاعراض الذاتية في كل علم هي الاثار المطلوبة لاستعداد مخصوص بموضوعه

على ما ذكرناه آنفاً وقد تقرر ان للواحد الغير الحقيقي جهات متعددة باعتبار كل منها يستعد لتلوع من العرض يبحث عن كل نوع في علم مستقل مثلاً الادلة السبعة لها نوع من العرض الذاتي يرجع اليه نحو الامكان والقدم والحدوث ونوع آخر يرجع اليه نحو كونها جلة اسمية او فعلية او معربة او مبنية ونوع آخر يرجع اليه نحو اثباته الاحكام الشرعية ولاشك ان كلا من الانواع الثلاثة يحصل للادلة باعتبار استعدادات ثلاثة حاصلة لها من جهات ثلاث وان لم تعرف تلك الجهات ولاشك ايضا ان لا يبحث في الاصول عن كل من هذه الانواع الثلاثة بل من النوع الاخير فقط فاذا قلنا موضوع الاصول الادلة وسكتنا عليه يفهم منه انه يبحث فيه عن الانواع الثلاثة اللاحقة لها بحسب استعداداتها وليس كذلك ولذا قال الشارح لامطلقاً فاذا قيل من حيث ثبت بها الاحكام يتعين ان تلك الادلة باعتبار استعدادها وصلاحياتها لاثبات كل فرد فرد من الاحكام موضوع الفن لا باعتبار استعداد آخر من الاستعدادات الكائنة فيها من جهات اخرى ولهذا قيد بالحثية المذكورة فكانت الحثية المضافة الى الاثبات عبارة عن استعداد الموضوع المقتضى لهذا النوع من العرض اعني الاثبات ونفس الاثبات هو الاعراض المجبوت عنها وهذا بناء على ان اضافة الحثية ليست بيانية كما اختاره المولى القنارى ولاجل ان المتبادر من الحثية في امثاله كونها قيد للموضوع وسبب اللحوق الاعراض لا للعمل قال الشريف في شرح المواصف يتجه على قولهم موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقل الدنيوية ان الحثية المذكورة لا مدخل لها في عروض القدرة للمعلوم مثلاً فلا يكون عرضاً ذاتياله من تلك الحثية اسمى اذا عرفت هذا فالفرق بين ما ذكرناه في تحقيق الحق وبين ما سبق ان قيد الموضوع في الجواب الاول هو الامكان المقدّر لا الحثية المذكورة في الكلام بل هي عين المضاف اليه من الاعراض بخلاف ما ذكرناه فان القيد هو الحثية المذكورة لا بالامكان المقدّر بناء على انها ليست عين المضاف اليه وفي الجواب الثاني مما سماه التفازاني تحقيقاً ان الحثية عين المضاف اليه ايضاً وانها قيد للفظ الموضوع باعتبار احد جزئيه وفيما ذكرنا انها قيد لما صدق عليه الموضوع وفيما سماه القنارى حقاً انها وان كانت قيد لما صدق عليه الموضوع الا انه لم يجعلها عبارة عن الاستعداد للموضوع بل بمعنى الاعتبار وهو مطالب ببيان المراد بالاعتبار ثم المراد بالجمعية ما ثبت كونه دليلاً بالشرع لا ما يكون من السموعات



والا فلا يصدق على القياس والاجماع وهذا القيد احتراز عن الادلة غير السجعية فانها ليست موضوع هذا العلم فان قيل ان العوارض المجعوت عنها ليست اعراضا ذاتية لادلة السجعية اى هذا المفهوم بل لما صدق عليه هذا المفهوم فكيف يصح قوله موضوعه الادلة السجعية قلنا معنى كون هذا المفهوم موضوع الفن ان هذا المفهوم ملحوظ في المباحث على معنى انه يبحث في الاصول عن اعراض ما اتصف بهذا الوصف بلا ملاحظة خصوصية الافراد والانواع (قوله اى مرجع محمولات المسائل) فيه اشارة الى ما قالوا ان معنى قولهم موضوع العلم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية ان يرجع البحث عن العرض الذاتي في الفن الى البحث عن العرض الذاتي للموضوع على ما بيناه سابقا عند تعريف الموضوع واليه اشار سابقا بقوله والمراد بالبحث عنها حملها الى قوله او على نوعه (قوله والعرض الذاتي) تفسير للمرجع وقوله في الحقيقة متعلق بـ يبحث من المرجع والعرض الذاتي (قوله اضافة مخصوصة) كما وقع البحث في قتنا هذا عن اثبات الادلة الاحكام وعن ثبوت الحكم بالادلة فان كل واحد من الاثبات والنبوت اضافة مخصوصة بين الادلة والاحكام ومرجع محمولات المسائل والعرض الذاتي في الحقيقة لموضوع الفن فان العوارض التي لا يبحث عنها في الفن ولا يمكن لها دخول في المجعوت عنه بعضها راجعة الى الاثبات كالعموم والاشتراك والخصوص وكون الخبر متواترا او واحدا او مشهورا الى غير ذلك وبعضها راجعة الى النبوت ككون الفعل عبادة او عقوبة فان للاول دخلا في ثبوت الحكم بالظني ولثاني دخلا في ثبوته بالقطعي وان الاحوال الراجعة الى الاثبات ناشئة عن احد المضافين وهو الدليل والاحوال الراجعة الى النبوت ناشئة عن المضاف الاخر وهو الحكم فقوله اضافة احتراز عما اذا لم يكن المجعوت عنه اضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف مثلا وقوله مخصوصة احتراز عما كان المجعوت عنه اضافة لكن لا يدخل للاحوال الناشئة عن احد المضافين في المجعوت عنه بل كل ماله دخل في المجعوت عنه ناشئ عن الطرف الاخر فقط كما في المنطق الباحث عن الاتصال الى المجهول اذ لا يدخل في الاتصال للاحوال الناشئة عن المجهول الموصل اليه بل كل ماله دخل فيه هو الاحوال الناشئة عن المعلوم الموصل والحاصل ان كون المجعوت عنه اضافة خاصة تجوز تعدد الموضوع بها يتوقف على كون بعض ماله داخل فيه ناشئا عن احد الطرفين وبعضها ناشئا عن الطرف الاخر

اى مرجع محمولات المسائل والعرض الذاتي في الحقيقة اضافة مخصوصة

لان المراد بالاضافة المخصوصة هي النسبة التي يعبر عنها باعتبار احد طرفيها بالاثبات وباعتبار الطرف الاخر بالنبوت فمرجع محمولات المسائل انما يكون نسبة بينهما اذا كان ما توقف عليه تلك النسبة بعضها في طرف وبعضها في طرف آخر اذ لو كان كلها في طرف الادلة مثلا فالمرجع حينئذ حال الادلة القائمة بها من الاثبات لا النسبة التي تستوي بين الطرفين ولو كان كلها في طرف الحكم فالمرجع حينئذ حاله القائم به من النبوت بالادلة لا النسبة بينهما وهذا كما قالوا ان مرجع محمولات المنطق الاصيل الى المجهولات وهو نسبة بين الموصل والموصل اليه لكنه لما كان شروط الاتصال كلها في طرف الموصل لم يكن المرجع النسبة بين الموصل والموصل اليه ولم يجعل موضوع المنطق بل كان المرجع حال المعلوم الذي هو الاتصال واما اذا كان الموقف عليه اياها بعضها في جانب وبعضها في جانب آخر فلا يمكن جعل المرجع حال احدهما لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح (قوله بان يكون العوارض) بيان لكونها اضافة مخصوصة والباء يائية (قوله وراجعة) عطف على قوله لها دخل (قوله انما هي المسائل) هذا الحصر بظاهره ينافي ما سبق من ان اسماء العلوم المدونة لا تطلق حقيقة الاعلى القواعد او ادراكها او الملكة اللهم الا ان يقال مراده الحصر الاضافي بالنسبة الى الموضوعات والمبادئ لانها انما عدا من اجزاء العلوم تسامحا لشدة الاحتياج اليها فليس حقيقته الا المسائل المقصودة بالذات لا الموضوعات والمبادئ (قوله فاتحاد العلم واختلافه) اى كونه علما واحدا مدقونا وكونه علوما كثيرة مدونة انما هو باتحاد مسائله واختلافها بمعنى تناسبها وعدم تناسبها فان تناسبت يكن علما واحدا والا يكن علوما متعددة فلا اتحاد والاختلاف في قوله فاتحاد العلم واختلافه بمعنى الوحدة والشمولية وقوله باتحادها واختلافها بمعنى تناسب وعدمه (قوله لما تراكبت اء) قد تقدم ان للمركب جزأ صوريا ولم يذكرها لان اختلاف طرفي المسئلتين واتحادهما يستلزم اختلاف نسبتهم ما واتحادها فلا حاجة الى ذكرها (قوله كان الاعتبار) اى في اتحاد المسائل الكثيرة (قوله اتحاد كل اء) اى كل من الجزئين من كل من المسئلتين فصاعدا بمعنى ان هذه المسئلة بكلها جزءيات تناسب تلك المسئلة بكلها جزءيات وهكذا (قوله بمعنى تناسبه التام) معنى تناسب التام ان يرجع موضوع كل مسئلة مسئلة من مسائل ذلك العلم الى موضوع العلم ومجموعها الى مجموع العلم سواء كان موضوع العلم شيئا واحدا كافعال المكلفين للفقه او متعددا كالادلة

بان يكون العوارض التي لها دخل في المجعوت عنه وراجعة في الحقيقة اليه بعضها ناشئا عن احد المضافين وبعضها عن الاخر فموضوعه كلا المضافين وذلك لان حقيقة العلم انما هي المسائل فاتحاد العلم واختلافه انما هو باتحادها واختلافها ثم انما مرجعها لما تراكبت من جزئين موضوعات مرجعها موضوع العلم ومحمولات مرجعها العرض الذاتي للموضوع كان المعبر في اتحادها واتحاد كل من الجزئين بمعنى تناسبه التام وعدم اختلافه لا بمعنى عدم تعدده وفي اختلافها اختلاف واحد منهما لان اتقاهم تناسب يحصل بمجرد ذلك بخلاف ثبوته وذلك مما لا يخفى ثم ان المحمولات اذا كانت راجعة الى الاضافة المخصوصة يتعدد الموضوع البتة مع اتحاد العلم



والاحكام للاصول فان موضوع كل مسألة منه لا بد ان يرجع الى الادلة والاحكام ومجولها الى الاثبات والنبوت فان تناسبت المسائل الكثيرة بهذا التناسب بعد كلهما علما واحدا حاصله ان وحدة العلم وكثرته انما هو بتناسب مسائله وعدم تناسبها وتناسب مسائله وعدم تناسبها بتناسب اجزائها وعدم تناسبها وتناسب اجزائها تناسبا تاما بان ترجع موضوعاتها الى شئ واحد ومجولاتها الى العرض الذاتي لذلك الشئ كما في الفقه والنحو او ترجع موضوعاتها الى الشئين اللذين يقعان طرفا للنسبة التي كان بعض ما يتوقف عليه تلك النسبة من شرأ قطها واحوالها ناشتا من احد الشئين والبعض الآخر مما يتوقف عليه تلك النسبة ناشتا من الشئ الآخر وترجع مجولاتها الى تلك النسبة كما في الاصول فان موضوعات مسائله ترجع الى الادلة والاحكام ومجولات مسائله ترجع الى الاثبات والنبوت اللذين هما نسبة واحدة بالذات بين الادلة والاحكام يعبر عنها بالنسبة الى الاثبات بالاثبات وبالنسبة الى الاحكام بالنبوت ففي صورتين تعد تلك المسائل علما واحدا وعدم تناسبها يحصل بمجرد عدم تناسب احد الطرفين واعلم ان مراده بحمل الاتحاد على التناسب التام دفع اعتراض التلويح الذي اوردته على وجه التردد بقوله وفيه نظر لانه اه على ما سنينه (قوله والا) اي وان لم تكن المجولات راجعة الى الاضافة المخصوصة بان لم تكن اضافة بل وصفا قائما بشئ واحد كما في موضوع الفقه او كانت اضافة بين الشئين ولكن لم تكن العوارض التي لها دخل فيها بعضها ناشئة عن احد الشئين وبعضها عن الآخر بل كانت كلها ناشئة عن المضاف كما في المنطق فان موضوعه هو الموصل مع ان اعراضه الذاتية هي الايصال بين الموصل والموصل اليه ولم يكن الموصل اليه موضوعا له كالموصل لان الاحوال التي لها دخل في الايصال كالجنسية والفصلية والخاصية والحدية والرحمية وكون القضية موجبة وسالبة وشرطية متصلة ومنفصلة لزومية ونحوها كلها ناشئة عن الموصل لا عن الموصل اليه فكان موضوعه شيا واحدا ففي صورتين لا يتعد الموضوع وان تعد فلا يتعد العلم بل يختلف (قوله كما قيل في احوال الاحكام) قائله هو صاحب الاحكام (قوله وقيل بالعكس) قائله الامام حجة الاسلام كما ذكره آخا (قوله لانه ترجع بلا مرجع) علة لقوله ولا وجه لرجوع احدهما وذلك لان اتساق تلك الاضافة الى الطرفين على السواء على ذلك التقدير يجعل احد الطرفين موضوعا للعلم دون الطرف الآخر

والا فلا يتعد الموضوع وان تعد فلا يتعد العلم اما انها اذا رجعت الى تلك الاضافة لا يتعد الموضوع فلان الاعراض اللازمة للمضاف الاخر بالنوع تغايرت الملامات بالضرورة ولا وجه لرجوع احدهما الى الاخرى بالتأويل كما قيل في احوال الاحكام انها راجعة الى احوال الادلة وقيل بالعكس لانه ترجع بلا مرجع وما سبق من سبق الادلة في الاعتبار يرد عليه ان الاحكام لكونها مقصودة بالاثبات سابقة في الاعتبار فلا ترجع

ترجيع بلا مرجع وما سبق من سبق الادلة معارض بسبق الاحكام على الادلة لكونها مقصودة بالذات فلا يصلح مرجحا فيجعل كل منهما موضوعا بخلاف جعل الموصل فقط موضوعا للمنطق مع ان الايصال المجوثر عنه فيه اضافة بين الموصل والموصل اليه لان له مرجحا اعني كون كل من العوارض التي لها دخل في الايصال ناشئة عن الموصل دون الموصل اليه (قوله على ذلك التقدير) اي على تقدير رجوع المجولات والاعراض المجوثر عنها الى الاضافة المخصوصة (قوله فلان مأخذ النصل الداخل) لفظ الداخل صفة المأخذ وهو اشارة الى ما في شرح المقاصد من ان موضوع العلم بمنزلة المادة وهي مأخذ الجنس والاعراض الذاتية بمنزلة الصورة وهي مأخذ للفصل الذي به كمال التميز انتهى وانما جعلوا الموضوع مأخذ الجنس والاعراض الذاتية مأخذ الفصل لما تقرران الاطلاع على ذاتيات الحقائق الموجودة لما كان متعسرا بل متعذرا مطلقا وعلى ذاتيات الامور الاعتبارية متعذرا بالنسبة الى غير المعبر نظروا في آثارها العارضة واخذوا منها ما يحمل على تلك الحقائق وجعلوا اعم المجولات المستتبع لها جنسا واخصها فصلا وان لم يعلم كونها ذاتيين لها فاخذوا للحيوان من بدن الانسان وجعلوه جنسا له لكونه مأخوذا من مادته والناطق من فقه التي هي كالصورة له وجعلوه فصلا مميزا له لان صورة الشئ هي المميز التام له فكذلك جعلوا موضوع كل علم مدقون بمنزلة المادة واعراضه الذاتية بمنزلة الصورة واخذوا من الاول مجولا اعم وجعلوه جنسا ومن الثاني مجولا اخص وجعلوه فصلا فاخذوا من ذات موضوع الاصول مفهوم الادلة ومن ذات اعراضه الذاتية مفهوم الاثبات والنبوت وقالوا هو علم باحث عن الادلة والاحكام من حيث الاثبات والنبوت (قوله لما اتحد بالجنس) اي بوجه الجنسية كوحدة الانسان والفرس في الحيوانية (قوله وكان جامعا بين الموضوعين) اي الادلة والاحكام (قوله اتحد كل من الجزئين) اي كل من جزئي مسألة مسألة من مسائل الفن مع الآخر (قوله اما المجول قطاخر) لان مجولات جميع مسائل هذا الفن متحد بالجنس وهو الاضافة المخصوصة التي تقدم بيانها والاحوال الناشئة عن المضاف نوع من ذلك الجنس وعن المضاف اليه نوع آخر منه (قوله فاذا اتحد) اي اذا تناسب الموضوعان تناسبت المسائل ايضا فان قيل قد تقدم ان المراد بتناسب المسائل هو التناسب التام الذي بتناسب الطرفين ومجرد تناسب الموضوعين لا يستلزم هذا التناسب قلنا لما كان تناسب

واما اتحاد العلم على ذلك التقدير فلان مأخذ الفصل الداخل في حقيقة المسائل وهو المجوثر عنه لما اتحد بالجنس وكان جامعا بين الموضوعين لكونه اضافة واحدة بينهما اتحد كل من الجزئين المراد بالاتحاد التناسب الموضوع فلان المراد بالاتحاد التناسب التام وبالاختلاف عدمه لا مجرد تعدده ولا شك ان الاضافة الجامعة بينهما توجب تناسبها المتأني للاختلاف فاذا اتحد اتحدت المسائل



المحولات ظاهرة على ما تقدم استغنى عن ذكره بذكر تناسب الموضوع (قوله  
فيتم العلم) أي بصير علما واحدا والوحدة هنا بمعنى ما يقابل الكثرة (قوله  
ذلك التقدير) أي تقدير رجوع المحولات إلى الإضافة المخصوصة أعني كون  
المجوت عنه نسبة مخصوصة بين الشينين اللذين كان بعض ما يتوقف عليه تلك  
النسبة ناشئا عن أحدهما والبعض الآخر عن الآخر واتقاء هذا التقدير  
قد يكون بأن لا يكون المجوت عنه نسبة كما في الفقه وقد يكون بأن يكون  
نسبة لكنها ليست كالنسبة المذكورة كما في المنطق على ما تقدم (قوله الأول  
باطل بالاجماع) لعدم التناسب التام بين المسائل بكل من جزئها ما بين محولاتها  
فلا تتقاء الإضافة المخصوصة على الفرض وأما بين موضوعاتها فلا تتقاء جامع  
ما أصلا على ما هو الفرض أيضا لأن الفرض في تعددها بلا اشتراك في جامع  
فإن قيل اتقاء الجامع المخصوص بين المحولات لا يستلزم اتقاء الجامع  
المطلق فيجوز أن يكون بينهما جامع آخر غير الإضافة قلنا نعم إلا أنه لا يضر لما مر  
أن اتقاء التناسب يثبت باتقاء الجامع في أحد الطرفين (قوله إذا اشتركت  
في جامع ذاتي) أعلم أن الاشتراك في جامع ذاتي أعم من الاشتراك في الجنس بأن  
تكون تلك الأمور المتعددة أنواعا مندرجة تحت جنس كما ذكره عن ابن سينا  
وفي الاشتراك في النوع بأن تكون تلك الأمور أصنافا مندرجة تحت نوع كاشتراك  
الرومي والحشبي والهندي في الإنسان حتى لو بحث في علم عن هذه الأصناف  
لكان موضوعه ذلك النوع فإن قيل إن الأعراض المجوت عنها في الفرض أخص  
من ذلك الجامع الجنسي والتوحي لأنه لا يبحث فيه إلا عن الأعراض الذاتية  
لأنواع الجنس وأصناف النوع فيكون أخص من الجنس والنوع فيكون أعراضا  
غريبة للجنس والنوع قلنا قد تقدم أن معنى قوائم موضوع العلم ما يبحث  
فيه عن أعراضه الذاتية ما يرجع فيه البحث عن الأعراض الذاتية إلى البحث  
عن الأعراض الذاتية للموضوع والبحث عن الأعراض الذاتية لتلك الأنواع  
والأصناف ليس من حيث أنها أعراض ذاتية لها بل من حيث رجوعها  
إلى البحث عن الأعراض الذاتية للموضوع أعني الجنس والنوع (قوله كان  
الموضوع في الحقيقة ذلك الجامع) فلا يتعد الموضوع وهو خلاف الفرض  
لأن الفرض تعدد (قوله أن التشكيلات) أي كون المقادير مشكلا  
وكذا التثليث والتربيع بمعنى كون المقادير مثلنا ومربعا فتكون التشكيلات  
جمعاً مصدرا مبنيًا للمفعول (قوله أموراً تخيلية) أي مما يدرك بالجنس

المشترك

المشترك لكونها منتزعة من الجزئيات الخارجية وتحفظ في الخيال فتكون  
النسبة إلى المحافظة لا إلى المدركة (قوله بعيد عن الخيال) لأنه كلي لا يدرك  
إلا بالعقل والمرسم في الخيال هو المعاني الجزئية المدركة بالجنس المشترك المنتزعة  
من الصور الخارجية (قوله أقرب من الجنس) لأن إدراك الجنس لا يتوقف  
أولاً من تجريد النوع عن الشخصات وثانياً من تحليل النوع إلى الجنس والفصل  
بخلاف إدراك النوع فإنه يحصل بمجرد التجرد عن الشخصات فيكون أقرب إلى  
الخيال (قوله والمقدار) بالنسبة عطف على المضاف وقوله المشتركين صفة  
للمعطوف والمعطوف عليه (قوله في العرضية) وكذا في الوجود (قوله  
في العرض الخاص بنوع) أي بنوع من الأنواع التي أردنا جعلها موضوعاً  
لعلم واحد باعتبار اشتراكها في عرضي كبدن الإنسان وأجزاءه والأغذية  
والأدوية والعناصر الأربعة والأمرجة فأنها أنواع متباينة لا اشتراك بينها  
في جنس قريب كاشتراك الخط والسطح والجسم التعليمي في المقدار فإذا أردنا  
جعلها موضوعات للطب لا يمكن باعتبار جامع ذاتي من معنى جنسي أو نوعي  
لعدم اشتراكها فيهما ولا باعتبار عرض خاص بنوع واحد منها كالصفة الخاصة  
بيد الإنسان لأن الاشتراك فيها ليس بشرط والالما وقع البحث في الطب عن  
أحوال الأجزاء والأغذية والأدوية والأمرجة لأنها لا تشارك البدن في الصفة  
حتى تشترط وانما تشارك تلك الأشياء البدن في الانتساب إلى الصفة والاشتراك  
في الانتساب إليها أما من قبيل الاشتراك في العرض المطلق أو من قبيل الاشتراك  
في القدر المشترك بين تلك الأمور المتعددة وعلى التقديرين لا يصلح جامعاً ما على  
الأول فلما مر وأما على الثاني فلأن اعتبار القدر المشترك بينها لا يفيد الانضباط  
لأفضائه إلى أن يتحد جميع العلوم العربية الباحثة عن أحوال الألفاظ فإن  
موضوعاتها أعني الألفاظ تشترك في عرض هو القدر المشترك بين موضوع  
التحوي والصرف والمعاني والبيان ولو كان البحث عن أحوال الألفاظ  
للاحتراز عن الخطأ في اللفظ فإذا عرفت هذا فموضوع الطب ليس تلك الأشياء  
المتعددة بل بدن الإنسان من حيث يصح ويمرض والبحث عن الأجزاء والأغذية  
والأدوية وغيرها باعتبار رجوعها إلى البحث عن صحة البدن ومرضه (قوله  
واعتبار ما بينها) أي بين تلك الأمور التي أردنا جعلها موضوعاً لعلم واحد مع  
اتقاء التقدير المذكور حاصله أن الجامع العرضي بينها ما عرض عام أو عرض  
خاص بواحد منها أو عرض مشترك بينها والكل باطل أما الأول والثاني فلما ذكره

ل ز ١٩

والمقدار المطلق الذي هو موضوع الهندسة  
معنى جنسي بعيد عن الخيال وإدراك البدن  
على حقوق الأمور التخيلية بمعنى الجنس  
البعيد عن الخيال في غاية الاشكال وعلى  
لحوقها للنوعيات بناء على أن النوع أقرب  
من الجنس إلى الخيال وأسهل على البال  
أقاموا أنواع موضوع الهندسة مقام  
موضوعها فالأمر موضوعها الخط والسطح  
والجسم التعليمي تسهيلات الاستدلال  
وأما الثالث فلأن الاشتراك في العرض المطلق  
لا يصلح في الاتحاد والالاتحاد  
والهندسة باعتبار كون موضوعها فعل  
المكلف والمقدار المشتركين في العرضية  
والاشتراك في العرض الخاص بنوع كالصفة  
الخاصة بيد الإنسان مثلاً لا يشترط  
والالما وقع البحث في الطب عن أحوال  
الأدوية والأغذية ونحو ذلك لأنها لا تشارك  
البدن فيما بل في الانتساب إليها واعتبار  
ما بينها لا يفيد الانضباط لأفضائه إلى أن يتحد  
جميع العلوم العربية الباحثة عن أحوال  
الألفاظ باعتبار اشتراك تلك الألفاظ في كون  
البحث عن أحوالها والنظر فيها للاحتراز عن  
الخطأ في اللفظ

فيتم العلم ضرورة وأما عدم تعدد الموضوع  
على اتقاء ذلك التقدير فلا يتوقف عليه  
فأما أن يتعدد بلا اشتراكها في جامع  
أو باشتراكها في جامع ذاتي أو عرضي الأول  
باطل بالاجماع وكذا الثاني والثالث عند  
الحققين أما الثاني فلأن الأمور المتعددة إذا  
اشتركت في جامع ذاتي كان الموضوع  
في الحقيقة ذلك الجامع كما قال ابن سينا  
في الشفاء أن التثليث والتربيع والتخميس  
في الهندسة من التثليث والتربيع والتخميس  
والتسديس ونحوها لما كانت أموراً تخيلية



واما الثالث فلافضائه الى اتحاد جميع العلوم العربية ومن هنا ظهر عدم صحة  
ضمير التنسية في بينها كما وقع في بعض (قوله فلان تعدده اه) لان اختلافه  
الموجب لاختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم هو الاختلاف بمعنى عدم  
التناسب التام على مامت ولاخفاء في ان تعدد الموضوع على تقدير عدم رجوع  
المجولات الى الاضافة المخصوصة عبارة عن عدم هذا تناسب (قوله وقد  
تقرر في موضعه اه) اعلم انهم اختلفوا في ان الشيء الواحد ذاتا واعتبارا هل  
يجوز ان يكون موضوعا لعينين مختلفين او لا ~~فان~~ لا يجوز قالوا كثرون انه  
لا يجوز واللام بتمايزه لان تمايز العلوم بحسب تمايز موضوعاتها وقال بعض  
المحققين انه جائز وواقع اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشيء واحد اعراض ذاتية  
متنوعة يبحث في علم عن نوع منها وفي علم آخر عن نوع آخر منها فيتمايز العلمان  
بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع بالذات والاعتبار وذلك لان اتحاد  
العلم واختلافه انما هو باتحاد مسائله واختلافها وكما اتحد المسائل باتحاد  
موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم سواء كان واحدا حقيقة  
او متعددا تجمعها الاضافة المخصوصة على ما تقدم ويختلف باختلافها بان  
لا يرجع الى موضوع العلم كذلك يتحد باتحاد مجولاتها بان يرجع الجميع الى نوع  
من الاعراض الذاتية للموضوع ان اتحد الموضوع او الى جنسها الذي هو  
الاضافة المخصوصة ان تعدد الموضوع كما تقدم او الى جنسها الذي هو غير  
الاضافة المخصوصة ان اتحد الموضوع كما في المنطق ويكون المبحوث عنه  
في الحقيقة هو ذلك الجنس ويختلف باختلاف مجولاتها بان لا يرجع الجميع الى  
نوع من الاعراض الذاتية الا ان الاعتبار في اتحادها اتحاد كل من الموضوع  
والمحول وفي اختلافها يكفي اختلاف احدهما على مامت والحاصل انه لا فرق  
بين الموضوع والمحول فيما يرجع الى اتحاد العلم واختلافه فكما يصح التمايز بتمايز  
الموضوع فكذا يصح بتمايز المحول ايضا فان قيل هذا جواز عقلي ونحن اعتبرنا  
الموضوع في التمايز اصطلاحا ولا نمنع الجواز العقلي قلنا لا مضايقة في الاصطلاح  
واما الوقوع فلان الحكماء جعلوا اجسام العالم وهي البسائط من الافلاك  
والعناصر موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم  
من حيث الطبيعة والهيئة فيما يبان الاعراض الذاتية المبحوث عنها لاجزاء  
الموضوع والالما وقع البحث عنها في العين فموضوع كل منهما اجسام العالم  
على الاطلاق لكن البحث في الهيئة عن اشكالها وفي علم السماء والعالم عن

طبائعها.

واما عدم اتحاد العلم ان تعدد الموضوع على  
اتقاء ذلك التقدير فلان تعدده حينئذ عين  
اختلافه الموجب لاختلاف المسائل  
الموجب لاختلاف العلم ولان تعدد  
الموضوع وتنوعه يوجب تنوع الاعراض  
الذاتية وقد تقرر في موضعه ان مجرد تنوعها  
اذا لم يرجع الى الامر الواحد يكون سببا  
لتعدد العلم وان اتحد الموضوع فكيف اذا  
تعدد هذا تحقيق كلام صاحب التنقيح

طبائعها فهما علمان مختلفان باختلاف محولات المسائل مع اتحاد الموضوع  
بالذات والاعتبار فالشارح رحمه الله اختار ما ذهب اليه بعض المحققين حيث  
قال ان مجرد تنوع الاعراض الذاتية اذا لم يرجع الى الامر الواحد يكون سببا  
لتعدد العلم وان اتحد الموضوع لكن في كل من وجهي الجواز والوقوع بحث اما  
في وجه الجواز فلو جوه الاول انه مبني على كون الهيئة المذكورة في تعريف  
الموضوع سببا لتنوع الاعراض الذاتية وقد عرفت فيما سبق انها قيد للموضوع  
لا بيان لتنوع الاعراض الذاتية فاذا كانت قيد له يتعدد الموضوع بتعدد القيود  
فلا يكون الموضوع واحدا ذاتا واعتبارا بل يتعدد اعتبارا ولو سلم انها تنوع  
الاعراض الذاتية ولم تكن لا تنوع الاعراض الذاتية لشيء واحد من جهة  
واحدة بل انما تنوع من جهات متعددة فذلك الشيء يتعدد بحسب تعدد الجهات  
فلم يكن الموضوع واحدا ذاتا واعتبارا والناسي ما ذكره في التلويح انهم لما حاولوا  
معرفة احوال اعيان الموجودات وضعوا للمعاني انواعا واجناسا وبحثوا عما  
احاطوا به من اعراضه الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثا  
عن احوال ذلك الموضوع وان اختلفت مجولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار على  
واحد ايفرد بالتدوين والتسمية وجوزوا لكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه  
من احوال ذلك الموضوع فان الاعتبار في العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به  
الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان  
يوضع شيء واحد واشياء مناسبة فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية وبطلبها  
ولامعنى لتمايز العلوم الا ان هذا يظفر في احوال شيء وذلك في احوال شيء مغاير له  
بالذات او بالاعتبار بان يؤخذ في احد العينين مطلقا وفي الاخر مقيدا او يؤخذ  
في كل منهما مقيدا بقيد آخر وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع  
معلوم بين الوجود في العلم فهو الصالح سببا لتمايز العلم حاصله ان تمايز العلوم بتمايز  
موضوعاتها ليس مجرد اصطلاح بل لكون الموضوع صالحا في نفسه للسببية  
لتمايز العلم والثالث انه لو جاز تعدد العلوم باعتبار تعدد انواع الاعراض الذاتية  
لشيء واحد لزم جواز تعدد كل علم من العلوم المدونة اذ ما من علم الا ويشتمل  
موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل احد ان يجعله علوما متعددة بهذا  
الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث  
الحرمة علما آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعاتها فعل المكلف  
فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف كذا في التلويح و اشار الشارح بقوله اذا لم يرجع



الى الامر الواحد الى دفعه فانه لم منه ان تنوع الاعراض لا يكون سببا  
لتعدد العلم اذا رجع الى شيء واحد وكل من الوجوب والحرمة والاباحة والتدب  
والكراهة راجع الى ما ثبت بخطاب الله تعالى فلا يصير سببا لتنوع علم الفقه واما  
في الوقوع فلان موضوع علم السماء والعالم ليس اجسام العالم مطلقا لكون  
الاعراض المبحوث عنها اخص منها مطلقا يترتب على استعداد خاص غير  
استعدادها لساير الاعراض الذاتية لها فموضوع علم السماء والعالم هو تلك  
الاجسام من حيث اشتماله على الطبيعة التي هي مبدأ التغير اى خروج المادة  
من القوة الى الفعل في آثار تترتب عليه وموضوع الهيئة تلك الاجسام من حيث  
صلاحية لقبول الاثر الذي هو الشكل وقوله ولان تعدد الموضوع وتنوعه  
اى تعدده وتنوعه على اتقاء ذلك التقدير (قوله يندفع عنه اعتراضات  
التلويح) منها ما اعترض على قوله ان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف  
المسائل على اتقاء ذلك التقدير بقوله انه ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكررها  
لانعلم انه يوجب اختلاف العلم لان مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد  
عدم تناسبها فلان العلم ان مجرد تكرر الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم لو لم تكن  
الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون  
موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها في امر ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي  
المتناسبة في مقدار الهندسة او في امر عرضي كبदन الانسان واجزائه والاعذية  
والادوية المشاركة في الانتساب الى الصحة للطب ووجه الاندفاع باختصار  
الشيء الثاني اعني ان يراد عدم تناسبها لكن لا مطلقا بل عدم تناسب التام  
على ما تقدم ولا يخفى ان تكرير الموضوعات على تقدير اتقاء الاضافة المخصوصة  
يوجب عدم التناسب وان لم يوجب عدم مطلق التناسب وتناسب الخط والسطح  
والجسم التعليمي في المقدار ليس تناسبا تاما يصح جعلها موضوع العلم بل  
الموضوع في الحقيقة هو المقدار على ما مر وتناسب بدن الانسان واجزائه  
والاعذية وغيرها في ذلك العرض لا يصلح جامعاعلى ما مر ايضا ومنها ما اعترض  
على قوله ان المبحوث عنه اذا لم يرجع الى الاضافة المخصوصة لم يتعدد الموضوع  
بمحصلة ان موضوع الاصول هو الادلة الاربعة لا مفهوم الدليل ولا اضافة  
بين الادلة الاربعة وكذا موضوع المنطق هو التصور والتصديق ولا اضافة  
بينها ووجه اندفاعه ما ذكره بقوله ان الامور المتعددة اذا اشتركت في جامع ذاتي  
كان الموضوع في الحقيقة ذلك الجامع لا الامور المتعددة ولا يخفى ان الكتاب

يجب ينطوع عنه اعتراضات التلويح  
كما لا يتحقق على متاهل منصف وباتضيق عن  
التعريف متصف

والسنة والاجماع والقياس مشتركة في مفهوم الدليل وهو ذاتي لها  
وكذا الوجوب والتدب والاباحة والحرمة والكراهة مشتركة في ذاتي لها وهو  
الحكم الشرعي فكان الموضوع في الحقيقة هو الدليل والحكم لا مصادقا عليه  
من الانواع المذكورة ولا يخفى في تحقق الاضافة المخصوصة بين الدليل والحكم  
وكذا المشترك بين المعلوم التصوري والتصديقي هو الموصل وهو الموضوع وهو  
واحد لا تعدد فيه فلا حاجة الى الجامع فان قيل ان مفهوم الدليل لا يبحث  
في الفن عن اعراضه الذاتية بل انما يبحث عن احوال الكتاب والسنة  
والاجماع والقياس وكذا مفهوم الحكم فكيف يصح ان يكون ذلك المفهوم  
موضوعا للفن قلنا المراد بمفهوم الدليل والحكم هو معروض المفهوم الذي هو  
الكلبي الطبيعي في ضمن جرميات غير متناهية لا المفهوم من حيث هو المفهوم  
فصار الموضوع هو الدليل والحكم الشرعيين الشاملين للانواع والا افراد  
وموضوع المنطق هو المعلوم الموصل الشامل للتصوري والتصديقي كذا افاده  
الشارح في حاشيته على التلويح ومنها ما اعترض على ما ذكره بعض المحققين  
على الجواز المذكور اعني الوجه الثالث الذي ذكرناه ووجه اندفاعه ظهر من  
قوله اذا لم يرجع الى الامر الواحد على ما ذكرناه (قوله كل حكمه ومصلحة)  
اعلم ان الحكمه معينين احدهما الاتقان والاحكام في العلم والفعل والثاني العلم  
بالاشياء على ماهي عليه والمراد ههنا الحاصل بالمصدر بالمعنى الاول اى كل  
اثر يترتب على فعل الفاعل على وجه الاحكام يسمى غاية اه وانما عطف  
المصلحة عليها اشارة الى ان كلا من الحكمه والمصلحة اعم من الفائدة والغاية  
فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه فان كل اثر يترتب على فعل الفاعل  
ان كان على وجه الاحكام وكان فيه دفع للفاعل يسمى حكمه ومصلحة سواء كان  
ذلك الفعل يسمى غاية او فائدة وان كان على وجه الاحكام ولا تنفع فيه للفاعل يسمى  
حكمه لا مصلحة وان كان فيه مصلحة ولا احكام فيه يسمى مصلحة لا حكمه  
ثم اعلم ان الشريفة العلامة قال في بعض المواضع اذا ترتب على فعل اثر فذلك  
الاثر من حيث انه نتيجة لذلك الفعل وعثرته يسمى فائدة ومن حيث انه على طرف  
الفعل ونهايته يسمى غاية له وفائدة الفعل وغايته مقصدتان بالذات ومختلفتان  
بالاعتبار ثم ذلك الاثر المسمى بهذين الاسمين ان كان سببا لاقدام الفاعل على  
الفعل يسمى بالقياس الى الفاعل غرضا ومقصودا وبالقياس الى فعله غايته  
فالغرض والغاية ايضا يقصدان ذاتا ويختلفان اعتبارا وان لم يكن سببا

ثم لما فرغ من تعيين الموضوع شرع في تعيين  
الفائدة فقال (وقائده) كل حكمه ومصلحة  
ترتب على فعل يسمى غاية من حيث انها على  
طرف الفعل ونهايته وفائدة من حيث ترتبها  
عليه



للاقدام كان فائدة وغاية فقط فالغاية اعم من العلة الغائية انتهى ولهذا  
فسرنا الحكمة والمصلحة بالاثر المذكور ثم الظاهر من قوله كل حكمة ومصلحة  
اه ان كل شيء يصدق عليه الحكمة والمصلحة فانه يصدق عليه الفائدة والغاية  
والاثر ولا يتعكس كليا بل يتعكس جزئيا لان بعض الاثر لا يصدق عليه الحكمة  
والمصلحة كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا وقتله فان هذا القتل يقال له اثر  
ولا يقال له حكمة ومصلحة لعدم قصد خيره والظاهر من قوله يترتب على فعل  
ان ما يترتب على ما ليس بفعل من الاثر لا يسمى غاية ولا فائدة كغايات العلوم  
المدونة آلية او غير آلية لان تلك العلوم ليست بافعال بل عبارة عن المسائل  
المنصوصة او ادراكاتها والمملكة الحاصلة عنها بل الغاية والقائدة ما يترتب على  
فعل وفيه نظر لان قولهم غاية العلوم الغير الآلية حصول انفسها وغاية العلوم  
الآلية حصول غيرها وقولهم ان غاية الشيء علة له ولا يجوز كون الشيء علة  
لنفسه فكيف يجوز ان تكون غاية العلوم الغير الآلية حصول انفسها وقولهم  
في جواب هذا الاعتراض الغاية بحسب وجودها الذهني علة لوجود ذي الغاية  
في الخارج فاللزام من كون الشيء غاية لنفسه ان يكون وجوده الذهني علة  
لوجوده الخارجي وذلك جائز وكل علم من العلوم المدونة قد يوجد في الذهن بذاته  
كما اذا تعلت علما مخصوصا كالاصول مثلا فان ذلك العلم حاصل بذاته في الذهن  
وقد يوجد فيه لا بذاته بل بصورته كما اذا تصورت علما مخصوصا بامر كل قبل ان  
تعلمه ولا شك ان وجوده في الذهن على الوجه الاول مغاير لوجوده فيه على الوجه  
الثاني لان الاول وجود اصلي كالوجود الخارجي والثاني وجود ظلي تبني فهو  
باعتبار الوجود الثاني علة لا باعتبار الوجود الاول نسبة الثاني الى الاول كنسبة  
الوجود الذهني الى الخارج انتهى كلها يقتضي ان الذي يترتب عليه الغاية لا يلزم  
ان يكون فعلا لان العلوم الآلية او غير آلية ليست فعلا كما ترى وقد يقال ان العلوم  
الغير الآلية انما هي غاية لتحصيلها لا حصول انفسها وكذا ما يترتب على العلوم  
الآلية من العلوم المقصودة انما هي غاية لتحصيل العلوم الآلية لا لتفسيها  
والتحصيل من قبيل الفعل الاختياري فان قيل انه لو جاز ذلك لزم تقدم حصول  
العلوم الغير الآلية في انفسها على تحصيلها وتحصيلها مقدم على حصول  
انفسها فيلزم تقدم حصولها في انفسها على نفسه بمرتين ولزم تقدم حصول العلوم  
المقصودة على تحصيل العلوم الآلية وليس كذلك قلنا ان اراد لزوم تقدم  
حصول العلوم في الخارج فاللزام ممنوعة وان اراد حصولها في التصور

فاللزام

فاللزام مسلمة ولزم تقدم الشيء على نفسه ممنوع لان تحصيلها انما يقدم على  
حصول انفسها في الخارج لا في التصور (قوله واما الغرض اه) الذي ظهر  
منه ان الغرض والعلّة الغائية متساويان صدقاً مترادفان مفهومهما وقد تقدم عن  
الشريف العلامة انها مختلفتان اعتباراً اي مفهومهما ومفردان ذاتاً والجواب بان  
التسمية بالاسمين لا تقتضي التعدد في المسمى وان قيد الحينية معتبر في مفهومات  
الامور الاعتبارية ذكرتم اولم تذكر فيختلطان اعتباراً بالحينية (قوله والعلّة  
لعليته) عطف على الموصول اي الغرض هو العلّة لتعليه الفاعل (قوله فلا  
يوجد في افعال الله تعالى) اي لا يوجد كل من الغرض والعلّة الغائية واما  
الغاية بمعنى نهاية الفعل وطرفه فيجوز في افعاله تعالى لعدم المحذور المذكور  
وكذا في الموجب عند منبئيه على ما صرح به الشريف في حاشية شرح المختصر  
لكن كل من الغرض والعلّة الغائية مختص بالفاعل بالاختيار فان الموجب  
لا يكون لفعله غاية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة وقد تسمى فائدة  
فعل الموجب علة غائية مجازاً تشبيهاً لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل  
اعلم انهم اختلفوا في ان افعاله تعالى هل تعلل بالاغراض او لا وعلى الثاني هل يجوز  
خلو فعله تعالى عن حكمة ومصلحة او لا فذهب الماتريدي الى ان افعاله تعالى  
كلها لا تعلل بالغايات والاغراض ولا يمكنها لا تخلو عن حكمة ومصلحة  
واستدلوا عليه بوجهين الاول انه لو كان فاعلاً لغرض لكان ناقصاً في ذاته  
مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض وذلك محال عليه تعالى لانه كامل من جميع  
الوجوه لا يقال يجوز ان يعود الغرض الى غير الله فلا يلزم الاستكمال بالغير لانا  
قول حصول ذلك الغرض للغير لا بد ان يكون اصل الفاعل من عدمه والالام يصلح  
غرضاً لفعله فيلزم المحذور المذكور ايضا الثاني انه لو كان شيء من المكات غرضاً  
لفعله لما كان حاصلًا بخلقها ابتداءً بل يتبعية ذلك الفعل واللازم باطل لما ثبت  
ان الكل مستند اليه تعالى ابتداءً بلا واسطة امر وذهبت الاشاعرة الى ان  
بعض افعاله تعالى يجوز ان تعلل بالاغراض وان يخلو بعض فعله عن حكمة  
ومصلحة وذهبت المعتزلة الى ان افعال الله تعالى معللة بالاغراض والحق ما ذهب  
اليه ماتريديا الماتريدي على ما بيناه (قوله معرفة الاحكام) لا يخفى عليه  
انه ان كان المراد باصول الفقه المسائل فلا يصح جعل معرفة الاحكام غاية لها  
لعدم ترتبها على المسائل بل انما ترتب على معرفتها وتحصيلها وان كان المراد به  
ادراكات المسائل والمملكة الحاصلة من تلك الادراكات يصح جعلها غاية وفائدة

واما الغرض ويسمى علة غائية ايضا فهو ما  
لاجله اقدام الفاعل على فعله والعلّة لعليته  
فلا توجد في افعال الله تعالى لاستلزام استكمالها  
بالغير لان فاعليته تعالى حينئذ تكون معلولة  
لذلك الغرض اذا عرفت هذا فاعلم ان غائسة  
الاصول وغايتها (معرفة الاحكام) الربانية



له لا يمكنه رد عليه ما مر من ان الفائدة والغاية اثر يترتب على الفعل وتلك الادراكات والملكات المذكورة ليست فعلا ويحتاج بامر ايضا من ان الفائدة انما تترتب على تحصيل العلوم لاعلى انفسها ولقائل ان يقول لانهم ان معرفة الاحكام تترتب على معرفة تلك المسائل كما لا تترتب على نفسها لانه لا بد من ضم تلك المسائل بعد ادراكها الى صغرى سهلة الحصول اللهم الا ان يقال المراد بمعرفة الاحكام الاقتدار عليها لا المعرفة بالفعل (قوله بحسب الطاقة الانسانية) اي طاقة انسان يقدر على الانتقال من الشكل الاول الى النتيجة لامطلقا (قوله لينال بالجرى ان اه) بيان لفائدة معرفة الاحكام فكانت السعادتان غاية الغاية ومنتهى الفائدة وهو المطلوب لذاته وهذه السعادة هي غاية غاية علم الكلام ايضا على ما صرح به في المواضع (قوله ببيان جهات دلالة اه) قد اشار فيه الى اربعة امور متغايرة الدليل وهو العالم والمدلول وهو الصانع ودلالة الدليل على المدلول وهو النسبة بينهما وجهة الدلالة وهو الحدوث والامكان على الاختلاف وفيما نحن فيه الدليل هو اقيوم الصلاة مثلا والمدلول هو الوجوب والدلالة هي النسبة بينهما ووجه الدلالة كون الدليل امرا خاليا عن قرينة النذب والتسخ وقد اختلفوا في ان جهة دلالة الدليل هل تغاير الدليل او لا قيل نعم وقيل لا وجه الاول ما ذكرناه من البيان ووجه الثاني ان العالم يدل على الصانع نظرا الى ذاته لا بالنسبة الى عارضه من الحدوث او الامكان والالزام التسلسل لا ينتقل الكلام الى ذلك فوجب ان يكون له وجه دلالة تغايره لكونه دليلا على وجود الصانع كالعالم فيلزم التسلسل والحدوث والامكان ليسا غير العالم اذ لا واسطة بين العالم والصانع تغايرهما بل كل ما يغاير الصانع فهو داخل في العالم فيكون كل من الحدوث والامكان داخلا في العالم على ما في المواضع (قوله اعني ما به يستلزم اه) اشار فيه الى ما قالوا انه لا بد في الدليل من مستلزم للمطلوب والالم ينتقل الذهن منه اليه ولا بد من ثبوت المستلزم للمحكوم عليه وهو العالم ههنا يلزم من ثبوت ذلك المستلزم له ثبوت لازمه وهو الحدوث له ومن غناى من وجوب المستلزم للمطلوب الموصوف بالثبوت للمحكوم عليه فالواو اجبت في الدليل مقدمتان احدهما عن استلزام المستلزم للمطلوب وهي الكبرى وثما ختمها عن ثبوت المستلزم للمحكوم عليه وهي الصغرى فان قيل الاستلزام انما يكون في القطعيات دون الظنيات ومسائل الفقه ظنيات المجتهد قلنا ان اريد بالدليل اعم من القطعي والامارة على ما هو

بحسب الطاقة الانسانية لينال بالجرى ان على موجبها السعادة الدينية والدنيوية وذلك لان هذا العلم هو المتكفل ببيان جهات دلالة الادلة على الاحكام اعني ما به يستلزم الدليل للمطلوب كالحدوث والامكان للعالم

الظاهر من المقام يحمل الاستلزام المذكور ههنا على المناسبة المصححة للانتقال الى المطلوب لاعلى امتناع الاتسكال وان اريد به القطعي يحمل الاستلزام على امتناع الاتسكال ويقال الظن في الحكم نفسه لاني ثبوت ذلك الحكم المظنون بل ثبوته قطعي بناء على ان كل حكم مظنون المجتهد فهو ثابت بحسب العمل به بالاجماع فان قيل المشهور ان الدليل عند الاصوليين مفرد وهو العالم بالنسبة الى الصانع وقد صرح به ههنا فما معنى لزوم المقدمتين عندهم قلنا نعم الا انه لا يمكن التوصل به الى مطلوب خبري بدون النظر الصحيح فيه على ما تقدم من حيث يتعلق به النظر فيه وجبت المقدمتان ولما عند المنطقيين فالدليل هو مجموع المقدمتين وكل من المقدمتين جزء من الدليل عندهم (قوله وبيان شرائط افادتها) اي افادة الادلة للاحكام الشرعية والمراد بافادتها اعراضها الذاتية المجعوت عنها اعني الاثبات وبشرائها ما يتوقف عليه الاثبات من عمومها وخصوصها واشترائها غيرهما على ما تقدم والمراد بالامور المعتمدة في تلك الافادة هي ما يتوقف عليه ثبوت الحكم من كونه عبادة او عقوبة وكون المحكوم عليه مكلفا (قوله ولواجبالا) فان المبين في الاصول هو كون الامر الخالي عن قرينة النذب للوجوب مثلا وكون العام مفيدا للحكم كذا والخاص مفيدا للحكم كذا وهو المراد بالبيان الاجبالي (قوله ولهذا) اي ولكون هذا العلم متكفلا بالبيان الاجبالي احتج الى علم آخر وهو الفقه الباحث عن خصوصيات الاحكام المستفادة من الادلة التفصيلية كوجوب الصلاة المستفادة من اقيوم الصلاة وجوب الزكاة المستفادة من آتوا الزكاة وغيرها من الاحكام الجزئية المستفادة من الادلة المعينة التي نيظت تلك الاحكام بها والمراد من هذا الكلام دفع ما يتوهم من ان معرفة الاحكام لو كانت غاية للاصول لما احتج لهذه المعرفة الى علم آخر اي الفقه (قوله اي في الفن او من الكتاب) يعني ان المقصود في الفن يشمل المقصدين والخاتمة لا مقدمة الفن ولا غاية لانها خارجان عن المقصود فيه بخلاف المقصود من الفن فان المقصود من الفن غاية لا المقصودان والخاتمة قوله فانحصر المقصود في مقصدين وخاتمة انما يستقيم على الاول دون الثاني فلذا فسر به الاول دون الثاني وكذا المقصود من الكتاب يشمل المقصدين والخاتمة لا المقدمة بخلاف المقصود في الكتاب فانه يشمل المقدمة ايضا فلذا فسر به الاول دون الثاني (قوله لان الاول) اي المقصود من الفن (قوله والثاني) اي المقصود في الكتاب (قوله الاول في الادلة الاربعة اه) قال الامدى في الاحكام

وبيان شرائط افادتها والامور المعتمدة في تلك الافادة ولواجبالا ولهذا احتج الى علم آخر باحث عن خصوصيات الاحكام المستفادة من الادلة التفصيلية (فانحصر) اي اذا كان بحث الاصول عن احوال الادلة والاحكام انحصر (المقصود) اي في الفن او من الكتاب لا المقصود من الفن او في الكتاب لان الاول هو الغاية ولا وجه لانحصرها فيما ذكره والثاني يتناول المقدمة (في مقصدين) لبيان احوال الادلة والاحكام (وخاتمة) لبيان احوال الاستنباط وما يتعلق به (المقصود الاول في) بيان احوال (الادلة) الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس



المسعى بالدليل الشرعي منقسم الى ما هو صحيح في نفسه ويجب العمل به والى ما ظن انه دليل صحيح وليس كذلك اما القسم الاول فهو خمسة انواع الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال وهكذا جعل ابن الحاجب الادلة الشرعية خمسة انواع وعد الاستدلال خامسا وانما تركه المصنف لما قالوا انه يرجع بجميع اقسامه الى التمسك بمقول النص او الاجماع على ما صرح به الامدي واقسامه عند الحنفية اربعة التلازم بين الحكمين الثبوتين او النفيين او احدهما ثبوت والاخر نفي او بالعكس والاستصحاب وشرع من قبلنا والاستحسان وقالت المالكية المصالح المرسله ايضا وقال قوم في المدارك ايضا في الحكم العددي والشافعية لم يعدوا غير التلازم والاستصحاب وشرع من قبلنا من الاستدلال فان قيل فعلى هذا ان كلاما من السنة والاجماع والقياس يرجع الى الاستدلال بالكتاب فلم عدوها قسما برأسه بل كل من الاربعة يرجع الى الاستدلال بالكلام النفسي على ما صرحوا به قلنا نعم الا ان كلاما من هذه الاربعة لما كان نوعا مخالفا للاخر صلح قسميا برأسه على حدة بخلاف ما ذكر من التلازم والاستصحاب والاستحسان وغيرها مما ذكره الشارح اذ لا مغايرة بينها وبين الادلة الاربعة تغاير انواعيا فلم يصلح قسميا برأسه ثم الثلاثة الاول من تلك الاربعة اصول مطلقة والقياس اصل من وجه وفرع من وجه وازمه في اظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم لافي اثباته كالثلاثة المذكورة ولهذا قال نفع الاسلام البردوي اصول الشرع ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلاثة وقد تقدم في اول الكتاب ما فيه من الابحاث ثم هذه الظرفية مجازية اقامة لشمول العموم العلي مقام الشمول الظرفي بمعنى انه كلما تحقق المقصد الاول تحقق بيان الادلة الاربعة بخلاف عكسه لجواز تحقق بيانها بغير المقصد الاول فتشبه الشمول العلي بالشمول الظرفي (قوله اما وحي او غيره) والمراد بالوحي ههنا اعم من الكتاب والسنة بقرينة اقسامه اليهما (قوله والوحي اما متلو فالكلام) اختلف في معنى كونه متلوا قيل معناه ان يتعلق تلاوته الاحكام كوجوبها في الصلاة وحرمتها للعائض والجنب وقيل معناه تلاوة جبرائيل عليه السلام على الرسول عليه السلام وتلاوة الرسول على الامة وقيل معناه ان يظهر ما هو مكتوب في اللوح المحفوظ ومقيد به لا يجوز لجبرائيل ولا للرسول ولا لغيرهما تغييره وتبديله بلفظ آخر فيبدعين فانه لانه معجز ومختص به وهذا مختص بالقرآن واما السنة فيجوز ان يكون النازل على

جبرائيل

وجه الضبط ان الدليل اما وحي او غيره  
والوحي اما متلو فالكلام والا فالسنة

جبرائيل معناها صرنا فكاه عبارة ويثني للرسول عليه السلام بتلك العبارة او ألهمه كالفه بدون عبارته فاعرف الرسول عليه السلام بعبارته ويجوز نقلها بالمعنى وان كان الاولى نقلها بلفظها كذا ذكره التقطازاني في بعض كتبه فاذا ان السنة المقابلة للكتاب لم ينزل الا معناها فقط وبه صرح في الكشف الكبير ايضا حيث قال ان الوحي الذي ليس بمتلو لم ينزل الا معناه فان قيل تقسيم الوحي الى القسمين غير صحيح لوجوب وجود المقسم في جميع افراد اقسامه وقد تقرران من السنة ما يكون اجتهاديا ومنها ما يكون فعليا وكلاهما ليسا بوحي لان الوحي كلام خفي يخفى الاجتهاد اجيب عنه باننا لانقسم وجوب وجود المقسم في جميع افراد اقسامه لجواز ان يكون القسم اعم من المقسم نحو الانسان اما المورد او ايض ولو سلم ذلك لكن لاننا ان كلاما من السنة العقلية والاجتهادية يكون بدون الوحي بل كل ما فعله عليه السلام واجتهد فيه يكون بالوحي سوى ما كان من الامور العادية على ما سأل في ذكره في ركن السنة قلت فيه نظر اذ لا يلزم من كون الشيء بالوحي كونه وحيا وهو المطلوب تأمل (قوله ان كان قول كل مجتهد) وقع في التلويح كل امة بدل مجتهد انما عدل عنه اذ لا بدخل في الاجماع لعوام الامة بل اهل الاجماع هم العلماء المجتهدون وههنا بحث وهو ان كون الاجماع من ادلة الفقه يستلزم ان لا يكون علم الصحابة في زمان النبي عليه السلام قهرا والجواب عنه اننا لانقسم تلك الملازمة لان الفقه عبارة عن العلم بجميع الاحكام الشرعية القرعية التي قد ظهر نزول الوحي بها في وقت نزول الوحي وبها وبالاحكام الاجماعية في زمن الاجماع فيكون علم الصحابة قهرا في زمن النبي عليه السلام لانهم يعرفون جميع الاحكام الشرعية التي ظهر نزول الوحي بها ويرد عليه كون الفقه عبارة عن مفهوم كلي يصدق على جل متعددة يتبدل بحسب الايام والاعصار فيوما يكون علما بجملة من الاحكام ويوما باكثر منها وهكذا يتزايد الى اقراض زمن النبي عليه السلام ثم يتزايد بانقضاء الاجماع يوما فيوما ويدفع هذا بمنع بطلان اللازم بل كل علم يتزايد يوما فيوما يتلاحق الافكار (قوله والا فالقياس) لا يجنى عليك ان هذا البيان يقتضي ان تكون المسائل القياسية داخله في الفقه كالمسائل الاجماعية والكافية والسنة وقد صرحوا انها خارجة عن الفقه في التلويح لا يشترط في الفقه العلم بالمسائل القياسية لانها نتيجة التفقاه والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة

وغير الوحي ان كان قول كل مجتهد في عصر  
فالا لاجماع والا فالقياس



بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص قهيا فلو توقفت التفاهة عليها  
 لزم الدور فان قيل هذا انما يستقيم في اول القائلين واما من بعده فيجوز ان  
 يشترط فيه العلم بالمائل القياسية التي استنبطها المجتهد الاول من غير لزوم  
 الدور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد للغير على الاصح بل عليه ان يعرف المائل  
 القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم بها في قهية المجتهد الثاني لزم الدور ايضا  
 نعم يشترط ان يعرف المجتهد الثاني اقوال المجتهدين في المائل القياسية لئلا  
 يقع في مخالفة الاجماع ولا يلزم منه اشتراط العلم بالمائل القياسية ايضا اللهم  
 الا ان يقال انها داخله في الفقه لا بمعنى ان كون الشخص قهيا يتوقف عليها  
 حتى يلزم الدور بل بمعنى انها داخله في فقه من ادى اجتهاده اليها وان لم يتوقف  
 قهية عليه او يقال انها داخله في الفقه بالنسبة الى القائل الثاني بمعنى  
 ان كون الشخص قهيا يتوقف عليها بناء على ما زوى عن ابي حنيفة راحة الله  
 عليه من جواز تقليد المجتهد للغير او يقال انها داخله في الفقه المدون بعد انقراض  
 زمن الاجماع لاني الفقه الذي يجب تحصيله على المجتهد لاستنباط المسئلة (قوله  
 واما شرأتع من قبلنا) اي بعضها راجعة الى الكتاب اذا قصها الله تعالى  
 بلا انكار ويعتبرها الى السنة اذا قصها الرسول عليه السلام بلا انكار فان تلك  
 الشرأتع انما تلزمنا اذا قصها الله تعالى علينا اورسوله بلا انكار على ما سياتي  
 في موضعه (قوله والتحرى عمل باحد الاربعة) لان الامة اجتمعت على شرعية  
 التحري عند الحاجة ووردت فيه السنة والا تاركها في امر القبلة والاذان  
 عند الاشياء وكذا الاستحسان والمصالح المرسله راجعة الى احد الاربعة  
 بل الى القياس (قوله والاخذ بالاحتياط بقوله عليه السلام) اي راجعة  
 الى السنة القولية قال رحمه الله في حاشية التلويح ان التحري والعمل بالظاهر  
 والاظهار والاخذ بالاحتياط والقرعة لتطبيب القلب كما هاراجعة الى احد  
 الاربعة (قوله واما القهية) قال في حاشية التلويح واما قول الصحابي  
 فراجع الى السنة لان للظاهر فيه الجماع وقال عليه السلام بايم ائديتم  
 ائديتم (قوله يطلق اه) اي في عرفهم والافق لغتهم الكتاب مصدر  
 بمعنى الجمع ثم سمي به المفعول للمبالغة او اسم للمفعول كالباس للملبوس  
 والقرء ان مصدر بمعنى القرأة كما هو كذلك عند سائر اهل اللغة واما في العرف  
 فترادفان على ما سيصرح به (قوله على الكل والكل) المشتركاه) فيه نظر  
 اما اول فلان المقصود بيان ان اطلاق لفظ القرء ان والكتاب عند اصوليين

على الكل وعلى كل جزء منه هل هو بطريق الحقيقة في احدهما والمجاز في الآخر  
 او بطريق الاشتراك اللفظي بان يوضع بازاء الكل والجزء بوضعين متقلين  
 او بطريق الاشتراك المعنوي بان يوضع بازاء المفهوم الكلي المشترك بينهما  
 ويطلق على كل منهما بطريق الحقيقة مثل اطلاق سائر الكليات على جزئياتها  
 كاطلاق الانسان مثلا على افراده لبيان اطلاقه على الكل وعلى الكلي المشترك  
 بينه وبين كل جزء منه على ما هو الظاهر من كلامه ولذا شرع في ذكر المفهوم  
 الكلي المشترك بين الكلي والجزء على حسب اختلافهم فان ظهر ما قال  
 في التلويح يطلق على المجموع وعلى كل جزء منه وهذا لان بحث الاصولي عن  
 الكتاب ليس الامن حيث كونه دليلا على الحكم الشرعي والدليل هو الجزء على  
 ما سيصرح به لا الكل ولا الكلي المشترك بينه وبين الجزء لان المشترك بينهما من  
 نحو مفهوم المنزل او المتلوا والمقروء او المكتوب في المصاحف مفهوم كلي لا يصلح  
 دليلا للحكم اصلا وانما الدليل هو الجزء نحو اقيموا الصلاة وغيره وكذا الكل من  
 حيث هو كل لا يصلح دليلا على احكام متخالفة فلا وجه لذكر لفظ الكلي  
 المشترك واما ثانيا فلان المناسب لقوله والكلي المشترك ان يقول فيما كونه  
 دليلا وهو الكلي المشترك فاحتج الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والكلي  
 المشترك لكن هذا فاسد لان الدليل ليس الكلي المشترك ولا احتياج لهم الى  
 تحصيل صفات مشتركة بين الكل والكلي المشترك بل الدليل هو الجزء  
 والاحتياج الى ما بين الكل والجزء من الصفات المشتركة بينهما فليس زيادة  
 لفظ الكلي المشترك الامن طغيان القلم واما ثالثا فلان الدليل لا يطاق  
 الدعوى من وجوه الاول ان تقييد الجزء بقوله يدل على المعنى لاخراج حروف  
 المباني وادخال كلمات القرء ان وحروف المعاني منها على ما سيصرح به فكان  
 المراد بالمعنى ههنا هو ما يقصد باللفظ مطلقا اعني ما يوضع اللفظ بازائه ويخرج به  
 عن كونه مهملا فحينئذ لا يتم التقريب بينه وبين قوله لان مجتهد عنه من حيث  
 كونه دليلا وهو الجزء لان مقتضى هذا الدليل ان مجتهد عن كل جزء من القرء ان  
 انما هو من حيث كونه دليلا على الحكم الشرعي لامن حيث كونه دالا على المعنى  
 مطلقا فليس لهم بحث عن كلمات القرء ان من حيث دلالتها على المعنى الذي  
 يخرج به اللفظ عن كونه مهملا ويتصف بكونه موضوعا لا يقال انه رحمه الله  
 قال فيما بعد ان الدليل ههنا قد يكون كلمة او كلمتين فصا عدا وهذا  
 بحثوا عن احوال الخصاص والعام اه فعلم منه ان الجزء الذي يدل على المعنى

واما شرأتع من قبلنا فلفظة بالكتاب او السنة  
 والعرف والتعامل بالاجماع والاستصحاب  
 والتحري عمل باحد الاربعة والعمل بالظاهر  
 او الاظهار عمل بالاحتياط والسلام دع ما ريك  
 بالاحتياط بقوله عليه السلام دع ما ريك  
 الى ما لا يريك والقرعة لتطبيب القلب  
 بالسنة او الاجماع واما راحة الله عليه السلام  
 فالتابعين بشبه الحديث او بقوله عليه السلام  
 فاصحابي كالتلويح بايم ائديتم ائديتم وقوله  
 صلى الله عليه وسلم خير القرون قرني الذين  
 اتاهم ثم الذين يلونهم الحديث (وهو)  
 اي المقصد الاول الذي في الادلة يترتب  
 (على اربعة اركان) لبيان احوال الادلة  
 الاربعة (الركن الاول في) بيان حال  
 (الكتاب) قدم لشرقه واقتدار الباقي اليه  
 تعلم ان كلام من الكتاب والقرء ان يطلق عند  
 الاصوليين على الكل والكلي المشترك بينه  
 وبين كل جزء منه يدل على المعنى المقصود  
 لان مجتهد عنه من حيث كونه دليلا وهو  
 الجزء فاحتج الى تحصيل صفات مشتركة بين  
 الكل والجزء مختصة بهما



يكون دليلا ويبحث عنه في الفن فيم التقریب لانا نقول نحن لا نكران كل جزء من القرءان يشتمل على جهة دلالة الدليل كلمة او كلمتين يكون دليلا ويبحث عن احواله وانما تذكر كون المعنى المذكور ههنا جهة دلالة الدليل وكونه مجعولا عنه لان المراد به هو الذي يخرج به اللفظ عن كونه مهملًا فانه قال فيما بعد فيخرج به حروف المباني والحيثية المذكورة في الدليل المذكور بيان لجهة دلالة الدليل فلا يتم التقريب السابق انه تعرض في الدعوى للاطلاق على الكل ولم يتعرض له في الدليل ويمكن ان يجاب عنه بان اطلاقه على كل جزء منه يقتضي اطلاقه على الكل من حيث هو اذ الكل ليس بمجموع الاجزاء وايضا ان اطلاقه على الكل مشهور متواتر مستغنى عن البيان وانما الحاجة الى بيان اطلاقه على الجزء الثالث ان المدعى هو اطلاق لفظ الكتاب والقرءان على كل من الكل والجزء مع قطع النظر عن كونه مقيدا بجنسية كونه دليلا والدليل المذكور انما يدل على الاطلاق بجنسية كونه دليلا اللهم الا ان تعتبر تلك الحيثية في الدعوى ايضا بقرينة ذكر لفظ الاصوليين الرابع ان الحيثية المذكورة في الدليل ان اعتبرت في الاطلاق على الجزء يلزم ان لا يصح الاطلاق على الكل لعدم هذه الحيثية في الكل لان الكل من حيث هو كل ليس بدليل وما ذكرناه في الجواب عن الثاني انما يصح الاطلاق على الكل مع قطع النظر عن هذه الحيثية (قوله فاعتبر بعضهم الاعجاز) فيه ان الاعجاز لا يتناول كل جزء من القرءان وان قيد بكونه دليلا لا المعجز هو السورة او مقدارها على ما دل عليه قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله فلا يصح كون من الصفات المشتركة بين الكل والجزء المذكور قبله وايضا ان يكون الجزء دليلا لا يتعلق بصفة الاعجاز اصلا اللهم الا ان يقال ان مقصوده بيان ما اعتبره بعض الاصوليين في تفسير القرءان او يقال ان المراد بيان اختصاص مجموع ما ذكر من الصفات لاختصاص كل واحدة منها وكذا النقل بالتواتر لا يختص بالقرءان بل يوجد في الحديث ايضا اللهم الا ان يراد بالاختصاص الحصر الاضافي بالنسبة الى كل واحد من الكل والجزء القرءان لا بالنسبة الى الحديث وغيره من الاخبار المنقولة تواترا اى يختص بهما لا باحدهما قط وان وجد في غيرهما ايضا او يقال المراد بالنقل تواترا هو النقل بين دفعتي للمصاحف تواترا ثم اعلم انهم انما احتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء ليحصل لهم تعريف القرءان وهو جامع مانع فعرفه كل فرقة بما حصل عندهم من الصفات المميزة فعرفه فرقة بانه معجز منزل على الرسول مكتوب

فاعتبر بعضهم الاعجاز والانتزال على الرسول والكتابة في المصاحف والنقل بالتواتر قصدا الى زيادة التوضيح وبعضهم الانتزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم لصدق القرءان يدونها في زمن النبي عليه السلام

في المصاحف منقول بالتواتر وبعضهم بانه منزل مكتوب منقول بالتواتر وبعضهم بانه منقول تواترا في المصاحف وعرفه المصنف بالنظم المنزل على رسولنا المنقول عنه تواترا ولكل وجهة هو موليها كما ترى والكل ليس تعريف حقيقيا لان التعريف الحقيقي ليس الا بجميع ذاتيات المعرف وما ذكر في التعريفات المذكورة ليس كذلك فقال بعضهم انه رسم لكونه باللوازم المختصة به وقال بعضهم انه لفظي مستدل بان القرءان اسم علم للمنزل على الرسول من الوحي المتلو في المصاحف كما كان التوراة اسم للمنزل على موسى عليه السلام والانجيل اسم للمنزل على عيسى عليه السلام والاولى هو الاول لان اللفظي يكون بالمرادف ولا ترادف بين المفرد والمركب على الاصح وفائدة القيود مستظهر في تعريف المصنف مع زيادة بيان (قوله والكتابة والنقل) هذا لا يدل على اعتبار الانتزال مع انه مقصود بالبيان ايضا لكونه معتبرا في المدعى اللهم الا ان يقال انما لم يذكر وجه الانتزال لظهور انه لازم في التعريف البتة لكونه بمنزلة الجنس وانه من اللوازم الشاملة فلا يمكن وجود القرءان بدونه (قوله بخلاف الاعجاز) علله التفاتنا في حاشية المختصر بان كون القرءان للاعجاز مما لا يعرف مفهومه ولا لزومه الا لافراد من العلماء فلا يكون لازما بيننا اتقى وعلله في فصول البدائع بخفاء وجه اعجازه حتى وقع فيه اختلاف كثير قيل كونه بليغا وقيل كونه مخبرا عن الغائب وقيل كونه مشتقلا على اسلوب غريب الى غير ذلك من الاقوال على ما في الاتقان وغيره ولا يخفى عليك ان خفاء وجه الاعجاز لا يتا في كونه لازما بيننا غاية عروض الخفاء في لزومه له من خفاء وجهه وهذا الخفاء يمكن زواله بالتنبيه عليه وقت التعريف كما في البدعيات الخفية (قوله اذ المعجز هو السورة او مقدارها) هذا الكلام بظاهره يدل على ان مقدار السورة معجز البتة وفي نظر بناء على القول المختار من ان وجه الاعجاز هو البلاغة لان الكلام لا يوصف بالبلاغة ما لم يكن تاما وان كان اكثر من مقدار سورة فلا يوصف بالاعجاز ايضا ما لم يكن تاما وان كان كثيرا من مقدار سورة كما في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقائات والصادقات والصابرين والصابرات والناشئين والناشعات والمتصقات والمتصقات والصابغين والصابغات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات فان مقدار هذا اكثر من سورة العصر والكوثر والاخلاص مع انه ليس بكلام تام فلا يكون بليغا ولا معجزا (قوله لانه يميز القرءان عن جميع ما عداه)

وبعضهم الانتزال والكتابة والنقل لان المقصود تعريفه لمن لم يدرك زمن النبوة والكتابة والنقل بالنسبة اليهم من ابي اللوازم بخلاف الاعجاز فانه مع كونه غير بين ليس شاملا لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها كما بين في موضعه واقتصر بعضهم على النقل في المصاحف تواترا لانه يميز القرءان عن جميع ما عداه



وانوردانه ان خصص بالكل لا يوافق غرض  
 الاصوليين وان ابقى على عموميه يدخل فيه  
 الحرف والكلمة ولا يسمى قرأنا في العرف  
 وان خصص بالكلام التام يخرج عنه  
 مركب ليس بتام مع انه قرأنا شرعاً حتى  
 تجرى عليه احكام القرأنا واقول اريد  
 بعض منه دال على المعنى فيخرج حروف  
 المباني وتدخل الكلمة ولا بد من دخولها  
 لان بحث الاصولي عن احوال الكتاب  
 والسنة وغيرهما ليس الا من حيث كونها  
 دليلاً شرعياً والدليل عندهم ما يمكن التوصل  
 بجميع الظرفية الى مطاوع خبري وبالجملة  
 هو ما يشتمل على وجه الدلالة كالعالم للصانع  
 وهو دونهما قد يكون كلمة او كلمتين فصاعداً  
 ولهذا بحثوا عن احوال الخاص والعام  
 والمترك والمأول والحقيقة والمجاز والامر  
 والهي والمطلق والقييد وحروف المعاني وغير  
 ذلك من المفردات وجعلوها من اقسام النظم  
 الذي هو عبارة عن الكتاب ولا أن بعض  
 الاسماء من كلمات القرأنا آية كدهامتان

يصلح ان يكون دليلاً اخر على الدعوى المذكورة وقوله ولان بعض الاسماء عطف  
 على قوله لان بحث الاصولي اه والكل دليل على دخول الكلمة على ما يدل  
 عليه قوله فلوم يحمل على ما ذكرنا لم يصح البحث والتقسيم ولا عدا الكلمة آية  
 وهذا لان كلامنا هذه الثلاثة يصلح دليلاً مستقلاً على الدعوى المذكورة على  
 ما يعرف بالتأمل لكن قوله لم يصح البحث والتقسيم ولا عدا الكلمة آية يشعر بان  
 البحث والتقسيم دليل وعدا الكلمة آية دليل آخر حيث عطف التقسيم على  
 البحث بدون اعادة حرف النفي (قوله نحوق) اختلفوا في نحوق وصون دل هي  
 آية اولاً في الكشف اما الم فآية حيث وقع من السور المفتحة بها وهي ست  
 وكذلك الحرف آية والمر لم تعد آية والليست بآية في سورها الخمس وطسم آية  
 في سورتيها وطه ويس آيتان وطس ليست بآية وحرف آية في سورها كلها  
 وجعسق آيتان وكهيعص آية واحدة وصوق وون ثلاثها لم تعد آية هذا  
 مذهب الكوفيين ومن عداهم لم يعدوا شيئاً منها آية ثم قال انما عدا ما هو في حكم كلمة  
 واحدة آية على طريق التوفيق كما عدا الرحمن وحده آية ومد هامتان وحدها  
 آية وقال في فتح القدير لو قرأنا آية هي كلمة اسماء او حرفاً نحو مد هامتان ص ق ن  
 فان هذه آيات عند بعض القرأنا اختلف في جواز صلاته على قول ابي حنيفة  
 والاصح انها لا تجوز لانه سمي عاداً لا قارئاً وكون نحوص حرفاً غلط بل الحرف  
 مسمى ذلك انتهى فكون نحوق وص آية ليس باتفاق بل عند بعض القرأنا (قوله  
 كما صرح به صاحب الكشف) حيث قال فان قلت خباباً بالها مكنوبة في المعحف  
 على صور الحروف انفسها لا على صور اسمائها قلت لان الكلام لما كانت مركبة  
 من ذوات الحروف واستمرت العادات متى تهجيت ومتى قيل للكتاب اكتب كيت  
 وكيت ان تلفظ بالاسماء وتقع في الكتابة الحروف انفسها عمل على تلك الشاكلة  
 المألوفة في كتابة هذه الفواخ (قوله فلوم يحمل على ما ذكرنا) اي لو لم يحمل  
 على البعض الذي يخرج به حروف المباني وتدخل الكلمة وهو البعض الدال على  
 المعنى لم يصح كل من البحث والتقسيم ولا عدا الكلمة آية وفيه بحث لانه لو لم يحمل  
 على هذا المعنى لكان اما محمولاً على الكل او على العموم الذي يدخل فيه الحرف  
 والكلمة او على الكلام التام فان اراد انه لم يصح على الاول فلم لعدم شموله  
 الكلمة ولا نهم لا يعنون عن الكل ولا يسمونه الى الاقسام المذكورة  
 ولا يعدونه آية وكذا ان اراد الثالث لعدم شموله البحث عن الكلمة وتقسيمها  
 الى الاقسام المذكورة وعدا آية واما ان اراد الثاني فعدم الصحة ممنوع لشموله

وكذا بعض الحروف عند البعض نحوق  
 وصون كما صرح به في كتب الفقه وان كان  
 في كونها حروفاً مناقشة لانها وان كانت  
 حروفاً في الكتابة اسماء في العبارة كما صرح  
 به صاحب الكشف فلوم يحمل على ما ذكرنا  
 لم يصح البحث والتقسيم ولا عدا الكلمة آية نعم  
 لا يعلى **حكم** القرأنا كل كلمة او كلمتين  
 فصاعداً



الكلمة فيشمل البحث عنها وتقسيمها وعدّها آية غاية ان لا يبحث اهم عن بعض ما يطلق عليه التعريف اعني حروف المباني ولا تقسمه الى الاقسام المذكورة ولا عدّه آية وفاده ممنوع لاختصاص كل من هذه الثلاثة بما يطلق عليه القرء ان اعني ماسوى حروف المباني لا ما يصدق عليه التعريف المذكور كله بل المحذور فيه شمول التعريف على ما لا يسمي قرءا ناهيئة وعرفا وهذا محذور آخر (قوله ما لم يبلغ حد الآيات) قال في الخلاصة في باب عد حرملات الحيف وحرمة قرءة القرء ان الا اذا كانت آية قصيرة تجري على اللسان عند الكلام كقوله ثم نظر او لم يولد وما قرءة مادون الآيات كقوله بسم الله والحمد لله ان كانت قاصدة قرءة القرء ان يجوز ويكره وان كانت قاصدة شكر النعمة او الشفاء لا يكره انتهى وقال في الملتقى ولا يجوز للجنب والحائض قرءة القرء ان ولودون آية ولا يخفى عليك ما بينهما من المخالفة حيث جوز صاحب الخلاصة قرءة مادون الآيات والآية القصيرة عليهما ولم يجوز في الملتقى والظاهر من كلام الشارح بحكم مفهوم الغاية عدم جواز القرءة اذا بلغ حد الآيات ولو آية قصيرة وجوز قرءة مادون الآيات ولم يجوز في الملتقى والتوفيق ان ما ذكره صاحب الملتقى رواية الكرخي عملا بعموم قوله عليه السلام لا تقرأ الحائض والجنب شيئا من القرء ان وما ذكره صاحب الخلاصة من جواز مادون الآيات رواية الطحاوي وهو رواية ابن سماعة عن ابي حنيفة مستدلا بان مادون الآيات لا يعد بها قارئا واما جواز قرءة الآيات القصيرة فلا رواية فيه ثم اعلم ان قرءة القرء ان ولو آية أو آيتين فصاعدا بقصد الشفاء جائز للجنب والحائض حتى صرحوا بجواز قرءة الفاسحة بقصد الشفاء وتقيد الخلاصة بمادون الآيات عند قصد الشفاء مخالف للمشهور (قوله لا الاصولي) لان نظر الاصولي في حقيقة القرء ان مع قطع النظر عما يترتب عليه حكم القرء ان وعن عدّه قرءة آتاني العرف وحقيقة القرء ان هو المنقول توازرا بين دفقي المصاحف وهو صادق على الكلمة على ما تر فيكون قرءا ناهيئة (قوله وكل آية قصيرة قرءة ان حقيقة وحكم) حتى يجري عليها احكام القرء ان باتفاق الروايات الا ما قلناه انما من الخلاصة من ان الآيات القصيرة التي تجري على اللسان عند الكلام لا يجري عليها حكم القرء ان من حرمة القرءة على الحائض والجنب (قوله فاعتبر الاصوليون الاول) لما ذكره آتاه من البحث عن احوال الكلمة المقدسة وتقسيمها على الاقسام المذكورة ولما ذكرناه من ان تظهرهم في حقيقة القرء ان اه (قوله والامام الثاني في المشهور) قال في فتح القدير

القرءة في الصلاة فرض وواجب وسنة ومكروه فالقرض عند ابي حنيفة رحمه الله في رواية ما يطلق عليه اسم القرء ان ولم يشبه قصد خطاب احد ونحوه وفي رواية آية واحدة وفي رواية كقولهما انتهى فلم منه ان له ثلاث روايات في تحقيق لفظ القرء ان في حق الصلاة يترتب على كل منها احكام القرء ان اعني جواز الصلاة وما اختاره الاصوليون خارج عن هذه الروايات الثلاث لان ما اختاروه ليس بقرء ان حكما اي لا يترتب عليه شيء من احكام القرء ان من جواز الصلاة وغيره ولا عرفا ايضا على ما صرح به الشارح رحمه الله وانما هو قرءة ان حقيقة فقط ثم اختلف الفقهاء في مذهب ابي حنيفة رحمه الله قال بعضهم المختار عنده هو الرواية الاولى وصححه ابو الحسن القدوري حيث قال الصحيح من مذهب ابي حنيفة رحمه الله ان ما يتناوله اسم القرء ان تجوز الصلاة به عنده بدون الآيات لعموم قوله تعالى فاقرأ واما يسر من القرء ان وهو قول ابن عباس ولان تناول اسم الواجب يخرج عن العهدة وقال اكثرهم منهم صاحب الهداية المختار عنده هو الرواية الثانية حيث قالوا ان مادون الآيات خارج عن عموم فاقرأ واما يسر من القرء ان اذ المطلق ينصرف الى الكامل في الماهية ولا يجوز بكونه قارئا عرفا به فلم يخرج عن عهدة ما زعمه يقيين بخلاف الآيات فانها ليست في معنى مادون الآيات بل يطلق عليه قارئها عرفا فيدخل في عموم ذلك النص واليه اشار الشارح بقوله في المشهور واقول قول القدوري انبى لمذهب ابي حنيفة من ان الحقيقة المستعملة اولى عنده من الجواز المتعارف ولا شك ان كونه قارئها فيما دون الآيات حقيقة مستعملة اذ لو قيل هذا قارئ لم يخطئ المتكلم نظرا الى الحقيقة اللغوية وكونه غير قارئ بها مجاز متعارف فالاول انبى (قوله والامامان الثالث) لهما انه لا يعد قارئها فيما دون الثلاث عرفا وانما يعد قارئها في الثلاث ومنعه ابو حنيفة رحمه الله وقال يعد قارئها عرفا في آية ولو قصيرة وفي الاسرار قول الامامين احتياط فان قوله لم يلدو ثم نظر لا يتعارف قرءة آنا وهو قرءة ان حقيقة فمن حيث الحقيقة حرم على الحائض والجنب ومن حيث عدم لم تجز الصلاة به احتياطاً فيما انتهى فلم منه انه لا يلزم في الكون قرءة آنا حكما جريان جميع احكام القرء ان عليه بل يكفي فيه جريان بعض الاحكام كافي لم يلدو ثم نظر حيث جرى عليهما حرمة القرءة عليهما لجواز الصلاة بهما فكان قرءة آنا حقيقة وحكم لا عرفا ولا يخفى عليك ان عدم جواز الصلاة به مخالف لما تقدم آتاهما صححه القدوري وما اختاره اكثر الفقهاء من مذهب ابي حنيفة رحمه الله (قوله وقد

والامامان الثالث هذا غاية تحقيق المقام  
يعون الله الملك العلام هنا

ما لم يبلغ حد الآيات عند اكثر الفقهاء من حرمة سبه على المحدث وتلاوته على الجنب وان دل على حكم شرعي لكن ذلك امر آخر متعلق بنظر الفقهاء لا الاصولي ومما يدل على صحة ما قررناه ان الامام شمس الأئمة السرخسي بعد ما وافق الفقهاء في كسبه الفقهية قال في اصوله ان مادون الآيات والآيات القصيرة ليس بمجوز وهو قرءة ان ثبت به العلم قطعاً فان مادون الآيات والآيات القصيرة يشملان الكلمة والحيف المقام ان كل كلمة من القرء ان قرءة ان حقيقة لا حكم ولا عرفا وكل آية قصيرة قرءة ان حقيقة وحكم لا عرفا وكل ثلاث آيات قصار اربعة مقدارها قرءة ان حقيقة وحكم لا عرفا فاعتبر الاصوليون الاول والامام الثاني في المشهور



اختبر ههنا تعريف يوافق الغرض) يعني ان كلاما من التعريفات المذكورة  
لما لم يكن موافقا للغرض الاصولي على تقدير ويدخل فيه حروف المباني على تقدير  
ويخرج عنه الكلمة على تقدير اختبر ههنا تعريف لا يرد عليه شيء من هذه  
المحذورات حيث اخذ فيه لفظ النظم وهو اللفظ الموضوع لمعنى مفردا كان او مركبا  
وهو مدار الانتفاع حاصله ان المراد بالقرآن والكاتب هو البعض الدال على  
معنى لا الكل ولا العموم ولا الكلام التام حتى يرد عليه المحذور المذكور  
فان قيل ان كلاما من لفظ القرآن والكاتب موضوع عندهم بازاء الكل فارادة  
البعض ان بطريق المجاز يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وان بطريق الحقيقة يلزم  
عموم الاشتراك قلنا انه بطريق الحقيقة لكنه لا بمعنى ان لفظ القرآن والكاتب  
موضوع بازائه كما انه موضوع بازاء الكل حتى يلزم عموم الاشتراك اللفظي  
بل بمعنى انه موضوع عندهم بازاء مفهوم كلي صادق على الكل خاصة وعلى  
كل جزء منه اعني النظم المنزل على رسولنا على ما اختاره المصنف كما انه موضوع  
بازاء الكل خاصة فارادة البعض منه ليس بطريق كونه موضوعا له بل بطريق  
ذكر الكل واردة الجزئي فيكون حقيقة لان ذكر العام واردة الخاص لا باعتبار  
خصوصه حقيقة لا مجاز وانما المجاز ذكر العام واردة الخاص باعتبار خصوصه  
فان قيل فهل يصح ارادة الكل منه ايضا بهذا الطريق قلنا نعم لكنهم  
لم يريدوا به لعدم تعلق غرضهم بالكل لالعدم صحة ارادته منه فان قيل هذا  
التعريف للبعض الذي تعلق به غرضهم بالكل ولا للاعم منه ومن البعض لعدم  
تعلق غرضهم به فكيف يصح ارادته منه قلنا ممنوع بل التعريف للاعم الصادق  
على الكل والبعض لانهم لما لم يتعلق غرضهم بالكل بل بالبعض ارادوا به البعض  
لا الكل كيف ولو كان ذلك تعريفا للبعض لزم ان يكون تعريفا بالاعم لانه صادق  
على الكل ايضا بلا شبهة فان قيل ان القرآن وكذا الكتاب عبارة عن اول ما نزل  
على الرسول بلسان جبريل عليهما السلام وما يقرأه كل احد منا يكون مثله  
لا عينه او هو عبارة عن هذا المؤلف المخصوص المفتوح بالقائمة المختتم بالموثوقين  
مع قطع النظر عن تعيين المحل سواء قرأه الرسول عليه السلام او زيد وعمرو منا  
فيكون ما يقرأه كل احد منا على الرسول عليه السلام لاسمائه وعلى  
التقديرين لا يصح تعريفه لانه شخصي والشخصي لا يحد الا يعرف هو الا بتعيين  
مخصصه بالاشارة او التعبير عنه باسمه العلم والحد لا يفيد ذلك التعيين لان الحد  
لا يشتمل الا على مقدمات الشيء لا على مخصصاته قلنا المراد بالتعريف ههنا

وقد اختبر ههنا تعريف يوافق الغرض  
ويخرج عنه الحرف وتدخل الكلمة ثقيل

ليس بمعنى تحديد ماهية القرآن بل بمعنى تفسير لفظ القرآن والكتاب وتمييزه  
بخصوصه عن سائر الكتب السماوية وغير السماوية وعن الكلام النفسي فان قيل  
اذا كان الغرض مجرد تمييز هذا اللفظ فذلك التمييز يحصل بذكر النقل متواترا  
كما اختاره في التنقيح فلا حاجة الى ذكر باقي القيود قلنا المقصود هو التمييز على وجه  
ينطبق عليه غرض الاصولي ويندفع عنه المحذور الوارد على سائر التعريفات  
فلذا احتج الى ذكر هذه القيود فان قيل تعريف الالفاظ لفظي والتعريف اللفظي  
يكون بالمرادف ولا ترادف بين المفرد والمركب قلنا لاننا لم انظر الى اللفظي مختص  
بالمرادف الا ترى انهم قالوا ان اللفظي بالمفرد المرادف وان لم يوجد ذلك فبالفاظ  
مركبة دالة على مفهومه والتفصيل المستفاد من المركب ليس بمقصود بل  
المقصود مجرد تعيين ذلك المعنى من بين سائر المعاني ولو سلم انه مختص بالمرادف  
ولكن لاننا لم انظر الى ترادف بين المفرد والمركب على ما صرح به بعضهم فان قيل  
لاننا لم نعرف القرآن لفظي لانه لما كان عبارة عن امر شخصي على ما تقدم  
والشخص مركب اعتباري من مجموع الماهية والشخص فلم لا يجوز ان يحد  
بما يفيد معرفة الامرين وان يكون التعريف حذا للامرين قلنا تعريف المركب  
الاعتباري لفظي ايضا على ما صرحوا به (قوله في العرف) قيده بالعرف  
اذ لا ترادف بينهما في اللغة على ما ذكرناه من قبل (قوله مفردا كان او مركبا)  
صفة اللفظ لا المعنى على ما دل عليه قوله فان ترتيب الحروف والكلمات اه  
فيرد عليه لزوم كون اللفظ متصفا بالافراد والتركيب قبل الوضع مع ان اتصافه  
بهما انما هو بعد اتصافه بالوضع واعلم ان النظم قد يطلق ويراد به الشعر وقد يطلق  
ويراد به ترتيب الالفاظ مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه  
العقل لاضم بعضها الى بعض كيف اتفق وقد يطلق ويراد الالفاظ المترتبة بهذا  
الاعتبار حتى لو قيل في كتابك من ذكرى حبيب ومنزل نيك قدامن حبيب  
ومنزل ذكرى لا يكون تظاهرا لفظيا ولما لم يصح تفسيره ههنا باحد هذه المعاني  
الثلاثة فسره باللفظ الموضوع لمعنى مفردا او مركبا اما عدم صحة الاول  
فظاهر لان الله تعالى في كونه شعرا وكذا الثاني لان الترتيب نسبة لا يتعلق بها  
غرض الاصولي ولان التقسيمات الالمانية للنظم ليس للترتيب وكذا الثالث لان  
التقسيمات الالمانية للالفاظ المفردة لا للمركبة بتركيب مخصوص ثم لو قيل  
الاقسام الالمانية اقسام ما يتعلق بالنظم بان تقع اقسام المفردات واجزاؤه بالنفس  
النظم اذ الموصوف بالخاص والعام والمشارك ونحوها هو الالفاظ المفردة

(وهو) اي الكتاب المرادف للقرآن  
في العرف (التنظم) وهو اللفظ الموضوع  
لمعنى مفردا كان او مركبا



لا المركبة لصح تخصيص النظم ههنا بالمركب لكنه خلاف المتبادر ثم اطلاق لفظ  
النظم على كل من المفرد والمركب بطريق الاشتراك المعنوي لا اللفظي فلا يرد عليه  
زوم استعمال اللفظ المشترك في التعريف فان قيل اطلاق لفظ للنظم على اللفظ  
الموضوع ليس بطريق الحقيقة بل بطريق المجاز والاستعارة على ما سبق فكيف  
يصح القول بان اطلاقه على اللفظ المفرد والمركب بطريق الاشتراك المعنوي  
والاشتراك المعنوي هو ان يوضع لفظ بازاء مفهوم كلي وبطلق بواسطة ذلك  
الكلي على كل واحد من افراد الكل حقيقة كلفظ الانسان الموضوع  
بازاء الحيوان الناطق قلنا لاننا لم اختصاص اطلاق الاشتراك المعنوي بما ذكر  
بل هو عبارة عن اطلاق اللفظ على كل فرد من افراد مفهوم كلي استعمل فيه ذلك  
اللفظ ولو مجازا ولو سلم ذلك لكن لاننا لم ان لا وضع في المجاز بل هو موضوع بالوضع  
النوعي فلم يكف في اطلاق الاشتراك المعنوي هذا الوضع ولو سلم فلاننا لم ان  
لفظ النظم مجاز في هذا المفهوم الكلي بل هو حقيقة فيه مجاز فيما صدق عليه  
هذا المفهوم من اللفظ المفرد والمركب فان قيل قد تقدم ان اطلاق العام على  
الخاص لا باعتبار خصوصه حقيقة فكيف يكون مجازا في ذلك اللفظ المفرد  
والمركب قلنا كونه مجازا فيه ليس باعتبار كونه من افراد هذا المفهوم بل باعتبار  
كونه مستعملا فيه باعتبار تشبيه باللفظ والحاصل ان لفظ النظم مجاز في كل من  
اللفظ المفرد والمركب باعتبار تشبيه باللفظ وحقيقة فيه باعتبار كونه من  
افراد ذلك المفهوم الكلي (قوله فان ترتيب الحروف والكلمات) الاول ناظر  
الى كون اللفظ الموضوع مفردا والثاني ناظر الى كونه مركبا لكن الانب  
لما قبله ولما بعده ان يقول فان الحروف او الكلمات المرتبة المعبر فيها بالاستعارة  
اما قبله فلا ثم قال وهو اللفظ الموضوع دون ترتيب اللفظ واما لما بعده فلا ثم  
الاستعارة معتبرة في المرتب من اللفظ لا في ترتيبه (قوله المعبر فيه  
الاستعارة اللطيفة) اما الاستعارة فيحتمل ان تكون مصرحة بتحقيقه بان شبه  
الفاظ القرءان باللائحة المنظومة في السلك والنظم حقيقة فيما ذكر لفظ المشبه به  
استعارة مصرحة بتحقيقه ويحتمل ان تكون مكتبة بان شبه في شبه الفاظ  
القرءان باللائحة المنظومة في السلك استعارة مكتبة ثم ذكر النظم تخيلا على  
ان يكون من لوازم المشبه به لا من المشبه به واما الطائفة الاخرى في هذه الاستعارة  
مصرحة او مكتبة تشبه المعنى بالسلك في الاستقامة لان السلك مادام فيه  
الاول مستقيم ولا يحنى ما فيه من الطاقة فظهر منه عدم خلق ذلك اللفظ المرتب

فان ترتيب الحروف والكلمات المعبر فيه  
الاستعارة اللطيفة كيف لا يكون له في

عن المعنى اتقول فيه بحت وهو اما علمنا ان الكلمات المعبر فيها بالاستعارة  
اللطيفة لا تخلو عن معنى وهو ظاهر واما الحروف المعبر فيها بالاستعارة اللطيفة  
ففي عدم خلوها عن المعنى خفاء لان تلك الحروف عبارة عن حروف المباني  
ولامعنى لها وانما المعنى للكلمة المركبة من تلك الحروف والاستعارة باعتبار  
ترتيب الحروف (قوله واما ما هو على حرف واحد) دفع لما يتوهم من ان حروف  
المعاني لا يصح عليه اطلاق النظم اذ لا ترتيب فيه اصلا لكونه بسيطا من كل  
وجه مع انه قرءان على ما سبق (قوله كالا حاديث الالهية والتبوية) قيل  
الا حاديث الالهية هي الاحاديث التي اوحى الله تعالى بها الى النبي عليه السلام  
ليلة المعراج وتجي باسرار الوحي ايضا كذا في بعض حواشي التلويح اتقول فيه نظر  
يظهر بالنظر فيما ذكره ابن حجر الهيتمي في شرح الاربعين للتورى حيث قال اعلم  
ان الكلام المضاف اليه تعالى اقسام اشرفها القرءان لتبزيه عن البقية باعجازه  
وبحرمة مسه للمحدث وسائر خواصه وثانيها كتب سائر الانبياء عليهم السلام  
قبل تغييرها وتبدلها واثالثها الاحاديث القدسية وهي ما قلنا آحادا عنه  
عليه السلام مع استنادها عن ربه فيمن من كلامه تعالى فتضاف اليه وهو  
الاغلب ونسبها اليه تعالى نسبة انشاء لانه المتكلم بها او لا وقد تضاف الى  
النبي عليه السلام لانه المخبر بها عن الله تعالى بخلاف القرءان فانه لا يضاف الا  
الى الله تعالى فيقال قال الله تعالى وفيما قال رسول الله عليه السلام فيما يرويه  
عن ربه واختلف في بقية السنة هل كلها وحي او لا وآية وما ينطق عن الهوى  
ان هو الا وحي يوحى فزيد القول الاول ومن ثمة قال صلى الله عليه وسلم الا اني  
اوتيت الكتاب ومثله معه ولا تنصرف تلك الاحاديث القدسية في كيفية من  
كيفيات الوحي بل يجوز ان تنزل باي كيفية من كيفياته كرويا النوم واللقاء  
في الروع وعلى لسان الملك وراويا صيقتان احدهما ان يقول قال رسول  
الله عليه السلام فيما يرويه عن ربه وهي عبارة السلف وثانيهما ان يقول قال  
الله تعالى فيما رواه عنه عليه السلام والمعنى واحدا هي كلام الهيتمي قد افادته  
لا فرق بين الاحاديث القدسية والتبوية في كون المعنى منزلا من الله تعالى دون  
اللفظ وفي جواز الرواية بالمعنى فيما وانما الفرق بينهما في ان الاحاديث القدسية  
فيما نسبة القول الى الرب سبحانه وتعالى وليس ذلك في غيرها من الاحاديث  
التبوية بل الموجود في غيرها بيان ان الامر كذا وكذا من غير نسبة الى الرب  
وفي ان الاحاديث القدسية تضاف الى الله تعالى والى النبي وغيرها يضاف الى النبي

واما ما هو على حرف واحد فكور مغلوب  
والعبارة في التسمية بالكثير الغالب (المتزل)  
خرج به النظم الغير المتزل كالا حاديث الالهية  
والتبوية لان المراد بالمتزل المتزل باثر ال حامله  
وهو جبرائيل عليه السلام (على رسولنا  
صلى الله عليه وسلم) خرج به النظم المتزل  
على غيره



عليه السلام قط هذا وهل يصح اطلاق كلام الله تعالى على الاحاديث مطلقا  
قدسيا ونبويا قلت الذي ظهر مما ذكره السيوطي في الاتقان قلا عن الجويني  
صحته حيث قال كلام الله تعالى المنزل قسمان قسم قال الله تعالى لجبريل عليه  
السلام قل للتي عليه السلام الذي انت مرسل اليه ان الله تعالى يقول افعل كذا  
وكذا واهم بذلك وكذا فاتهم جبريل عليه السلام ما قاله ربه ثم نزل على ذلك النبي  
وقال له ما قاله ربه ولم تكن العبارة تلك العبارة كما يقول الملك لمن يثق به قل  
فلان يقول لك الملك اجتهد في الخدمة ولا تسهاون واجع الجند للقتال فان قال  
الرسول يقول لك الملك لا تسهاون في خدمتي ولا تترك الجند يتفرق وحتم على  
المقاتلة لا ينسب الى كذب ولا تقصير في اداء الرسالة وقسم آخر قال الله  
تعالى لجبريل اقر اعي النبي عليه السلام هذا الكتاب قتل جبريل بكلمة الله  
تعالى من غير تغيير كما يكتب الملك كتابا ويبلغه الى امين ويقول اقرأه على فلان  
فهو لا يغير منه كلمة ولا حرفا فالقرء ان هو القسم الثاني والقسم الاول هو السنة  
كما ورد ان جبريل كان ينزل بالسنة كما ينزل بالقرء ان ومن هنا جاز رواية السنة  
بالمعنى لان جبريل عليه السلام اذا نزل بالمعنى لا باللفظ ولم تجز القراءة بالمعنى لان  
جبريل اذا نزل باللفظ هذا فقد افاد انه يصح اطلاق كلام الله تعالى المنزل على السنة  
مطلقا فانه جعلها قسما منه فان قيل فلي هذا يصدق على السنة انها منزل  
بانزال حاملها ايضا فكيف تخرج بالقرء قلنا المراد بالقرء بانزال حامله هو المنزل  
لفظه ومعناه معا ولا خفاء في ان لفظ السنة ليس بمنزل بانزال حامله وانما المنزل  
معناها فقط اعلم ان المراد بانزال الكتب على الرسل عليهم السلام ان يتلقوها الملك  
من الله تعالى تلقافا روحانيا او يحفظها من اللوح المحفوظ وينزل بها فيلقيا عليهم  
اما بان ينخلع عن صورة الملكية الى صورة البشرية حتى يأخذه الرسول منه  
او ينخلع الرسول من صورة البشرية الى صورة الملكية ويأخذه من جبريل وهو  
اصعب الحالين (قوله المنقول عنه تواترا) اي تواتر كونه قرءا انا او المراد  
المنقول عنه في المصاحف ولا بد من احد هذين التاويلين في اخراج منسوخ  
التلاوة والقرءة الشاذة اذ مطلق النقل تواتر غير كاف في اخراجهما على ما لا يخفى  
والمراد بمنسوخ التلاوة نحو الشيخ والشيخ اذا زنيا فارجوهما البتة نكالا  
من الله (قوله سواة قلت بطريق الشهرة كما اختص بمصنف ابن مسعود) اي  
في كفارة الذين هذا لا يستقيم على قول الجصاص ومن تبعه لانهم جعلوا المشهور  
احد قسمي التواتر فلا يخرج به (قوله نحو ففئة ام) اي في قضاء رمضان

(قوله)

(المنقول عنه تواترا) نخرج به جميع ما سوى  
القرء ان من منسوخ التلاوة والقرءات  
الشاذة سواة قلت بطريق الشهرة كما اختص  
بمصنف ابن مسعود رضي الله عنه نحو ففئة ام  
ثلاثة ايام متتابعات او الاحاد كما اختص  
بمصنف ابني نحو ففئة من ايام اخر متتابعات  
(وله) اي الكتاب (مباحث خاصة)  
غير مشتركة بينه وبين ما عداه (و) مباحث  
(مشتركة) بينه وبين السنة (اما) المباحث  
(الخاصة) بالكتاب (فهي) ان المنقول بلا  
تواتر) سواة قلت بطريق الشهرة او الاحاد  
(ليس بقرء ان) لانه مما يتوفر الدواعي على  
تلاوته ففئة الله تعالى والاعجاز ولا يكونه اصل  
سائر الادلة

(قوله بتواتر ما هو كذلك) اشارة الى مجموع ما ذكر اعني تفخذه التحدي والاعجاز  
وصونه اصل سائر الاحكام فان العادة لا تقضي بتواتر سائر المعجزات  
لعدم كونها اصل سائر الاحكام اعلم انه لا خلاف في ان كل ما هو من القرء ان  
يجب ان يكون متواترا في اصله واجزائه واما في محله ووضعه وترتيبه ففيه  
اختلاف فذهب المحققون من اهل السنة الى وجوب التواتر فيها ايضا مستدلين  
بان العادة تقضي بالتواتر في تفاصيل ما هو كذلك اي ماتضمن التحدي والاعجاز  
ويكون اصل الاحكام خاتل احادا وشهرة ولم يكن متواترا الا يكون قرءا انا قطعنا  
ولهذا قالت المالكية ان البسلة في اوائل السور ليست من القرء ان لعدم تواتر  
كونها من القرء ان في اوائل السور وذهب بعض الاصوليين ومنهم الشافعية الى  
ان التواتر ليس بشرط في تفاصيل محله ووضعه وترتيبه بل يكفي فيها نقل الاحاد  
ولهذا قالت الشافعية ان البسلة في اوائل السور من القرء ان لعدم اشتراط  
التواتر في تفاصيل محله بل يكفي التواتر في محل ما وقد تواتر كون البسلة بعض  
آية في سورة النمل فتكون آية في اوائل السور ايضا واعترض عليه بانه لو لم يشترط  
تواتر تفاصيل محله وجاز الاكتفاء بالتواتر في محل ما لم يجوز امرين احدهما  
ان يكون قد سقط من القرء ان كثير من الآيات التي كانت مكررة بان يكون  
قوله تعالى الحمد لله رب العالمين آية من اول كل سورة فاسقط لعدم تواترها  
في اول كل سورة سوى الفاتحة وثانيهما ان يكون قد اثبت في القرء ان على  
سبيل التكرار كثير من الآيات التي كانت غير مكررة بان يكون قوله تعالى ويل  
يومئذ للمكذبين آية واحدة من سورة المرسلات وقوله تعالى فبأي آلاء ربكما  
تكذبان آية واحدة من سورة الرحمن لاعتدة آيات وانما وقع التعدد والتكرار بناء  
على عدم التواتر في محالها الخصوصية والامر ان كلاهما باطل بالضرورة واجيب  
عنه بانه ان اراد بجواز الامرين مجرد امكانهما فاللازمة مسلمة وبطلان اللازم  
ممنوع وانما الباطل هو وقوع الامرين المذكورين وهو غير لازم لامكانهما  
وهو اللازم على ما هو القرض وان اراد بجوازهما وقوعهما فاللازمة ممنوعة  
لان عدم وجوب تواتره في كل محل لا ينافي جوازه في كل محل فيجوز ان يقع التواتر  
في كل محل ووقوعه لا يستلزم وجوبه حتى ينافي ما فرضناه من عدم وجوبه  
فاذا جاز وقوع التواتر في كل محل لم يلزم من عدم وجوبه وقوع الامرين  
المذكورين اعني سقوط بعض آيات نزلت مكررة ونسبت بعض ما ليس بآية  
والحاصل ان التواتر في كل محل وان لم يجب الا انه يجوز اتفاق تواتر السور خالية

والعادة تقضي بتواتر ما هو كذلك فاعلم ان نقل  
تواتر ما علم انه ليس قرءا انا قطعنا (فهو)  
اي اذا لم يكن المنقول بلا تواتر قرءا انا ظهر  
ان النقل بالتواتر (شرط) في كون المنقول  
قرءا انا لكونه مختلفا (فيل) بشرط التواتر  
(مطلقا)

٩٥ ز ل



عن نحو الحمد لله وتواتر المكرر الواقع في نحو سورة المرسلات والرحمن ورد هذا الجواب بوجهين أحدهما أنه لو لم يجب التواتر في كل محل لجاز عدمه في بعض المحال وحينئذ لا يحصل الجزم باتقاء سقوط كثير من القرء أن المكرر لجواز أن يكون ساقطا قبل اتفاق تواتره ولا يعلم سقوطه وقولكم اتفق التواتر في جميع ما تكرر في كل محل إنما يصح فيما ثبت في القرء أن واما فيما سقط منه قبل تواتره فلا يحصل العلم به بدون وجوب التواتر في كل محل فصح قولنا لو لم يجب التواتر في كل محل لجاز سقوط شيء من القرء أن مع عدم العلم به واللازم باطل وإن لم يصح قولنا لو لم يجب التواتر في كل محل لجاز ثبوت شيء مما ليس بقرء أن والثاني أنه لو لم يجب التواتر في كل محل لجاز عدم التواتر في بعض المحال في المستقبل لأنه إذا لم يجب في كل محل جاز انقطاعه في بعض المحال في المستقبل إذ الوقوع لا يقتضي الدوام لعدم الوجوب فإذا جاز انقطاعه في المستقبل جاز اسقاط شيء من القرء أن وثابت ما ليس بقرء أن في القرء أن في المستقبل وإن لم يلزم في جميع الأزمنة فالحق وجوب التواتر في كل محل وسيأتي في الكتاب بيان وجوب التواتر في الهيئة والترتيب (قوله سواء كان في جوهر اللفظ أو في هيئته) الأولى أن يقول في جوهر اللفظ وفي هيئته ومحلها ما ذكرناه من الاختلاف في المحل أيضا (قوله وهو المسمى بالهيئة وقيل الآداء) عطف تفسير للهيئة (قوله ثقيل كلها متواترة) أي كل القراءات السبع سواء كانت مما يختلف بها خطوط المصاحف أولا اعلم أن القراءة تنقسم إلى متواتر وآحاد وشاذ فالمتواتر هي قراءة السبعة المشهورة نافع وابن كثير وأبي عمرو وابن عامر وعاصم وحزة والكسائي والآحاد قراءة الثلاثة التي هي تمام العشرة ويلحق بها قراءة الصحابة والشاذ قراءة التابعين كالاعشى وابن جبير هكذا في برهان الزركشي حيث قال والقراءات السبع متواترة عند الجمهور وقيل بل مشهورة وتحقيق أنها متواترة عند الأئمة السبعة موجود في كتب القراءات واعترض عليه الأسيموطي بما ذكره ابن الجزري في النشر بأن كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه ووافقت أحد المصاحف العثمانية وصح سندها فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز زرعها ولا يحمل إنكارها بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرء أن ووجب على الناس قبولها سواء كانت عن الأئمة السبعة أم عن العشرة أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين ومتى اختلف ركن من هذه الأركان الثلاثة أطلق عليها ضعيفة أو شاذة أو باطلة سواء كانت عن السبعة

سواء كان في جوهر اللفظ أو في هيئته (وقيل) يشترط التواتر (في الجوهر لا الهيئة) اعلم أن القراءات السبع منها ما يختلف به خطوط المصاحف وهو المسمى بجوهر اللفظ فهو مالك ومالك ومنها ما لا يختلف به وهو المسمى بالهيئة وقيل الآداء كما لا مالة وتخفيف الهمة والتنظيم ونحوها ثقيل كلها متواترة

أم عن من هو أكبر منهم هذا هو الصحيح عند أئمة التحقيق من السلف والخلف صرح بذلك الرازي والمكي وأبو شامة وهو مذهب السلف الذي لا يعرف عن أحد منهم خلافا وقال أبو شامة في الوجيز لا ينبغي أن يفتى بكل قراءة تعزى إلى أحد السبعة ويطلق عليها لفظ الصحة وإنها نزلت هكذا إلا إذا دخلت في الضابط الذي ذكره في النشر فإن الاعتماد على استجماع تلك الأوصاف لأعلى من نسبت إليه فإن القراءة المنسوبة إلى كل قارئ من السبعة وغيرهم منقسمة إلى المجمع عليه والشاذ غير أن هؤلاء السبعة لشهرتهم وكثرة الصحيح المجمع عليه في قراءتهم تركن النفس إلى ما نقل عنهم فوق ما نقل عن غيرهم فالتحقيق أن لا يحكم بكون القراءات السبع متواترة ما لم تدخل تحت الضابط المذكور (قوله لزم أن يكون أم) بيان الملازمة أن كلها لو لم يكن متواترا لصدق قضيته وهو أن يكون بعضها غير متواتر وذلك البعض غير معين فيؤدي إلى جواز نفي التواتر عن الجميع وهو باطل (قوله كلها مشهورة أم) وهو ما صح سندوه ولم يبلغ درجة التواتر ووافق العربية والرسم واشتهر عند القراء ولم يعدوه من الغلط ولا من الشذوذ ويقرأ به على ما ذكره ابن الجزري (قوله وظاهره مشكل) لما مر من لزوم كون بعض القرء أن غير متواتر وهو باطل لما تقدم من أن كل ما هو قرء أن يجب أن يكون متواترا ويلزمه أن لا يكفر جاحده وعدم جواز قراءته في الصلاة وجواز مس الحديث والجنب والكل باطل اللهم إلا أن يقال مراده بالشهرة ما يكون قسما من المتواتر على ما قاله الجصاص (قوله فيما لا يعد) وفي بعض النسخ يبعد بدون حرف النون والصواب إثباته بدليل قوله كالحرف والكلمة مما لا يعد كونه بعضا من القرء أن كما في الجوهر فيما سبق حيث جعلهما داخلين في القرء أن لا مما لا يعد بخلاف الهيئة فاتها مما يبعد كونها من القرء أن (قوله واختاره ابن الحاجب) حيث قال أن ما كان من قبيل الآداء كالملة والأمانة وتخفيف الهمة لا يشترط فيه التواتر وقال ابن الجزري لا نعلم أحدا تقدم ابن الحاجب إلى ذلك وقد نص على تواتر ذلك كله أئمة الأصول كالقاضي أبي بكر وغيره وهو الصواب لأنه إذا ثبت تواتر اللفظ ثبت تواتر هيئته آداء لأنه لا ينفصل لا يقوم إلا به ولا يصح الوجود انتهى وقيل الحق أن أصل المد والأمانة متواتر ولكن التقدير غير متواتر للاختلاف في كيفية كذا قال الزركشي وقال واما أنواع تخفيف الهمة فكها متواترة (قوله فالشاذ) وهو ما لم يصح سند كقراءة ملك يوم الدين بصيغة الماضي المعلوم ونصب يوم وكقراءة أيا لا يبعد على صيغة المجهول (قوله

لأنها لو لم تكن متواترة لزم أن يكون بعض القرء أن غير متواتر واللازم باطل وقيل كلها مشهورة واختاره صاحب البدائع وظاهره مشكل وفصل بعضهم فقال ما هو من الجوهر متواتر وما هو من قبيل الآداء لا يشترط فيه التواتر لأنه إنما يشترط فيما لا يعد كونه بعضا من القرء أن كالحرف والكلمة وأما الهيئة المحضة فليست كذلك فلا يشترط تواترها واختاره ابن الحاجب وأكثر المحققين (فالشاذ) أي إذا كان النقل بالتواتر شرطا في كون المنقول قرءا ناطها فإن الشاذ سواء نقل بطريق الشهرة والآحاد (لا يعطى) على بناء المجهول (له حكم القرء أن) من أكتار جاحده وجواز قراءته في الصلاة وعدم جواز مس الحديث والجنب وإفادته الحكم القطعي ونحو ذلك



وان جاز العمل بمشهوره) اعلم انهم اختلفوا في جواز العمل بقراءة الشاذة التي  
 نقلت بطريق الشهرة فقال ابو الطيب والقاضي الحسين والرافعي يجوز العمل بها  
 وهو قول ابي حنيفة واحتجوا على وجوب التتابع في صوم كفارة اليمين بقراءة  
 ابن مسعود متابعات وصححه ابن السبكي في جمع الجوامع تنزيلا لها منزلة خبر  
 الآحاد لانه اما قرء آنا او خبر فان ثبت كونه قرء آنا فذلك والا فلا يكون اقل من  
 خبر الواحد فيجب العمل به فان قيل لان لم يثبت كونه قرء آنا يكون خبرا  
 لان الراوي ما رواه خبرا بل رواه قرء آنا فيجوز ان يكون مذهبا للراوي  
 ذكره بيان المعتقده من القرء آنا ولو سلم صحة كونه خبرا فلا نسلم صحة العمل به لانه  
 مقطوع بخطاه لانه نقله قرء آنا وهو ليس بشرء آنا قطعاً والخبر المقطوع بخطاه  
 لا يجوز العمل به قلنا فوكلم يجوز ان يكون مذهبا للراوي خطأ فاحش  
 اذ لا يظن باحد من جهال العوام ان يدخل مذهبه في مصنفه يدعي انه قرء آنا  
 وهل هذا الا كثر فكيف يظن من الراوي وكذلك نسبة الخطأ الى الصحابة وقال  
 مالك والشافعي انه لا يجوز العمل به وتبعه القشيري وحزم به ابن الحاجب  
 مستدلين بانه ليس بشرء آنا لعدم تواتره ولا خبر يصح العمل به اذ لم ينقل خبرا عن  
 النبي عليه السلام وهو شرط صحة العمل بالخبر حتى لم يروا وجوب التتابع في صوم  
 كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود وسيأتي تفصيل ما يتعلق بهذا البحث في فصل  
 المطلق والمقيد (قوله لانه لا يخلو) اي ما نقل عنه عليه السلام بطريق الشهرة  
 من الشاذ (قوله كذلك) اي بياناً للكتاب (قوله لا يخلو) اي لا يخلو  
 ان يكون قرء آنا ولا يخلو ان يكون الخاقية لان غير الخبر المذكور اما ان لا يكون  
 خبرا اصلا ولا يكون بياناً وعلى التقديرين لا يخلو الخاق بالقرء آنا اما على  
 الاول فلان غير الخبر لا يكون بياناً للقرء آنا وما على الثاني فلان الخبر الذي هو  
 غير البيان لا يظن قرء آنا لعدم التعلق بينهما اصلا (قوله وعلى التقديرين) اي  
 على تقدير كونه قرء آنا او كونه بياناً للقرء آنا (قوله لا يتوقف على شهرته) لجواز  
 العمل بخبر الواحد وانما لا يقبل في الاعتقادات (قوله وهو نسخ لا يجوز بخبر  
 الواحد) وانما يجوز بالخبر المشهور كما في جواز المسح على الخفين بالسنة المشهورة  
 زيادة على نص غسل الرجلين فلما كان قرء آنا متابعات في كفارة اليمين لابن مسعود  
 مشهورة جازت الزيادة بها على نص فصيام ثلاثة ايام وزمه اشتراط الشهرة  
 (قوله ان الوجوب مستلزم للجواز) فيه ان الجواز الذي يستلزمه الوجوب هو  
 الجواز الذي بمعنى الامكان العام اعني ما لا ضرورة في عدمه لا الجواز بمعنى

(وان جاز العمل بمشهوره) اي بما نقل عنه  
 بطريق الشهرة من الشاذ لا بالآحاد لانه  
 لا يخلو من ان يكون قرء آنا او خبرا ورد بياناً  
 للكتاب فالحق به فان غير الخبر الوارد كذلك  
 لا يخلو وعلى التقديرين يجب العمل به فان  
 قيل وجوب العمل بالخبر لا يتوقف على شهرته  
 فما وجه اشتراطها ههنا وايضا الدعوى جواز  
 العمل والدليل افاد الوجوب ولا مطابقة  
 بينهما قلنا عن الاول ان المراد بالعمل ههنا  
 ما يؤدي الى الزيادة على النص وهو نسخ  
 لا يجوز بخبر الواحد وعن الثاني ان الوجوب  
 مستلزم للجواز

الامكان الخاص وهو المراد في المدعى لان الخصم يدعي في الجواز بكل المعنيين  
 فالمقابلة معه اما باثبات الجواز بكل المعنيين او باثباته بمعنى الامكان الخاص  
 والدليل لا يثبت شيئا منه ما بل انما يثبت الجواز بمعنى الامكان العام فقط (قوله  
 وافادة الملزوم افادة اللازم) مبتدأ وخبر والاضافة في الموضوعين اضافة المصدر  
 الى المفعول (قوله مطلقا) اي مشهورا كان او شاذاً او آحاداً او محتمل ان يكون  
 بياناً للجواز بناء على ما مر من انهم يتقون الجواز مطلقا لكن الظاهر هو الاول  
 (قوله ولا خبره) عطف على قوله قرء آنا (قوله غيرهما) اي القرء آنا والخبر  
 (قوله ذلك النقل) اي النقل بكونه خبرا عن النبي عليه السلام بل الشرط هو نقل  
 الثقة مطلقا وابن مسعود من الثقة فيعمل بنقله (قوله ومنع انعقاد الاجماع) كيف  
 ان ابا حنيفة رحمه الله ومن تبعه من اهل الاجماع وقد احتجوا بقراءة ابن مسعود  
 متابعات مع انه لم يصرح بكونه خبرا عن النبي عليه السلام (قوله احدي  
 الطائفتين اه) لا يخفى عليك انه لم يفسر الطائفتين بقوله من القائلين بقراءتها  
 وبعد قرء آنها حتى يدخل الحنفية ايضا فانهم في المشهور مع المالكية في القول  
 بعدم قرء آنها وفي الصحيح من المتأخرين مع الشافعية في القول بقراءتها  
 على ما سيصريح به لانه لما صح عنهم الروايات لوجه لاسناد الاكثار اليهم  
 لافضائهم الى اكثار الشخص نفسه (قوله ولو في اعتقاد الخصم) اي ولو كان  
 عدم كونه دليلا في اعتقاد الخصم لانه في اعتقاد صاحبه دليل مثل دليل  
 الشافعية في هذه المسئلة ليس بدليل عند المالكية لكن الشافعية جعلوه دليلا  
 لعدم اطلاعهم على عدم دلالة على مطلوبهم اعني قرء آنها وكان هذا شبهة  
 قوية عند الشافعية لخفاء فسادها عندهم حتى احتاجوا الى امعان النظر  
 والتأمل وكذا دليل المالكية في هذه المسئلة ليس بدليل عند الشافعية على عكس  
 ما قلنا ولا يخفى عليك ان هذه الشبهة لخفاء فسادها عند من يتسكك به صار  
 ذلك الطرف المتسكك به معذورا حتى لا يكفر كما لا يكفر المأول فلنورد دليل  
 كل من الطرفين فاستدل القائلون بكونها في اوائل السور من القرء آنا بوجهين  
 احدهما انها في اوائل السور مكتوبة بخط المصحف ولم يكره احد من الصحابة  
 فكانت قرء آنا لمبا لغتهم في الحفظ والصيانة عن خلط ما ليس من القرء آنا به حتى  
 منعوا من كتب اسامي السور والتعشير في القرء آنا حذرا من الاختلاط ويرد  
 عليه ان عدم انكارهم ذلك ان كان دليلا لا يزيد على كونه اجماعا سكوتيا فيجوز  
 ان لا يلزم الخصم حججه لان الاجماع السكوتي دليل لا يكفر جاحده لعدم القطع

وافادة الملزوم افادة اللازم ولما كان نزاع  
 الخصم في الجواز عبر به وقال مالك والشافعي  
 رحمه الله لا يجوز العمل به مطلقا لانه ليس  
 بقرء آنا لعدم تواتره ولا خبر يصح العمل به  
 اذ لم ينقل خبرا وهو شرط صحة العمل حتى قال  
 الآمدي اجمع المسلمون على ان كل خبر  
 لم يصرح بكونه خبرا عن النبي عليه السلام  
 ليس بحجة ولا عبرة بكلامه هو غيرهما واجب  
 بجمع اشتراط ذلك النقل ومنع انعقاد الاجماع  
 عليه ثم لما ورد ههنا اشكال وهو ان القرء آنا  
 لو وجب تواتره وقطع بكون غير المتواتر غير  
 قرء آنا لا كقوت احدي الطائفتين من  
 المالكية والشافعية الاخرى في بسم الله  
 الرحمن الرحيم الواقع في اوائل السور فاللازم  
 منفي اما الملازمة فلانه ان تواتر فانكاره في  
 قرء آنية ما كونه قرء آنا ضروري  
 والا فالقول بانه اثبات القرء آنية لما عدم كونه  
 قرء آنا ضروري وكلاهما مظنة الاكثار واما  
 اتقاء اللازم فلانه لو وقع لنقل والاجماع على  
 عدم الاكثار اراد ان يدفعه فقال (وقوة  
 الشبهة) اراد بالشبهة ما ينسب الدليل وليس  
 به ولو في اعتقاد الخصم



وبقوتها خفاء فسادها بحيث لا يطالع عليه  
 الا باسعاد النظر حتى يعتد به صاحبها مأولا  
 (في بسملة) اي قوة الشبهة الحاصلة في بسم  
 الله الرحمن الرحيم الواقع (في اوائل السور)  
 احتراز عن البسملة الواقعة في انشاء سورة النمل  
 اعني قوله تعالى حكاية انه من سليمان وانه  
 بسم الله الرحمن الرحيم فانه بعض آية بالاتفاق  
 حق يكفر جاحده (تمنع الاكفار)  
 المشهور التكفير والا كفار اصح وافصح  
 (من الطرفين) اي طرفي الشافعية والمالكية  
 فان الفرق الاولى قائلون بقراءة آية الثانية  
 بقوتها واما الخفية فالمشهور عن قدمائهم  
 انه ليس بقراءة الا ان متأخريهم ذهبوا الى  
 ان الصحيح من مذهب ابي حنيفة انه آية فذة  
 من القرء ان نزلت للفصل والتبرك بين السور  
 وتلخيص الجواب ان الاكفار انما يصح  
 لو لم يقيم في كل من الطرفين شبهة قوية بالمعنى  
 المذكور

بان مكتوبهم لقبولهم ذلك ويحجب عنه بان الاجماع السكوتي من الادلة القطعية  
 بمنزلة العام من النص وان لم يكفر جاحده على ما صرحوا به في باب الاجماع  
 والثاني انه قل عن ابن عباس انه قال سرق الشيطان من الناس آية إشارة  
 الى ترك التسمية في اوائل السور ولم ينكر عليه احد فقول ابن عباس مع عدم  
 الانكار عليه دليل على انها من القرء ان في اوائل السور واجب بان قوله انما  
 يفيد الظن وعدم انكارهم عليه لا يفيد قطعاً لجواز عدم التفتاتهم الى قوله لعدم  
 تواترها في اوائل السور واستدل القائلون بعدم كونها من القرء ان في اوائل  
 السور بان كل ما يكون قرءاً لا يجب ان يكون متواتراً في اصله ووضعها ومحل لان  
 العادة تقضي بالتواتر في تفاصيل ما هو كذلك خالم قل متواتر لم يكن قرءاً  
 وبسملة في اوائل السور لم تنقل متواتراً فلا تكون قرءاً انا واعترض عليه  
 بما قدمناه من انا لانسلم قضاء العادة بالتواتر في تفاصيل ما هو كذلك  
 لجواز ان يكفي التواتر في محل ما وقد تواترت التسمية في سورة النمل انها بعض آية  
 منها وواجب بانه لو لم يشترط تواتر تفاصيله وجاز لا اكفاء بالتواتر في محل ما لم  
 جواز الامر من احدهما سقوط ما هو من القرء ان وثانيهما ثبت ما ليس من  
 القرء ان في القرء ان وكلاهما باطل على ما مر مع ما عليه فظهر ان دليل الطرفين  
 لا يثبت حكماً يكفر منكروه لقوة الشبهة بالنسبة الى كل من الطرفين اعني ان كل  
 ما هو دليل عند احدهما فهو شبهة عند الآخر قوية عند احدهما فلا يكفره  
 الاخر لان احدهما يعتد به مأولا (قوله المشهور التكفير والا كفار اصح) قال  
 في المصباح وكفره بالتشديد نسبة الى الكفر واكفره اكفارا جعلته كافراً وبالجملة  
 الى الكفر انتهى فعلى هذا ان الاصح ما هو المشهور بل لا يصح الاكفار  
 ههنا ولكنه قال في المغرب واكفره دعاء كافرا ومنه لا تكفر اهل قبلتك واما  
 لا تكفروا اهل قبلتكم بالتشديد فغير ثابت رواية وان كان جائز اللغة انتهى فعلى هذا  
 يستقيم قول الشارح (قوله انه آية فذة من القرء ان) اي فذة كترت للفصل  
 بين السور والتبرك بها وليس بآية من السورة فان قيل انها نزلت مكررة  
 في اوائل السور للفصل وتكرر نزولها يقتضي تكرر قرءانيتها فكيف تكون آية  
 فذة اجيب بجمع استلزام تكرر النزول تكرر القرءان آية الا ترى ان الفاتحة نزلت  
 مكررة ولم يقل احد بتكرر قرءانيتها ويرد عليه تكرر نحو فبأي آلاء ربكما تكذبان  
 فانها عدت آيات كترت تكرر نزولها ويجب عنه بانها انما تعددت بتعدد  
 محالها بخلاف البسملة فانها لما كانت للفصل في جميع المحال في اوائل السور

لم يعتد

لم يعتد المحال فان قيل اذا نزلت للفصل بين السور فلم كتبت في اول الفاتحة  
 ادلا حاجة فيه الى الفصل قلنا انما كتبت فيه للتبرك لا للفصل او المراد بالفصل  
 هو الفصل في النزول على النبي عليه السلام فانه كان لا يعرف ابتداء سورة  
 ولاختتمها حتى ينزل عليه جبريل بسم الله الرحمن الرحيم لا الفصل في وضعها  
 في المصحف وشار بقوله فذة الى الفرق بين الصحيح من مذهب ابي حنيفة رحمه الله  
 وبين ما ذهب اليه الشافعي بانها آية واحدة من القرء ان انما كترت للفصل والتبرك  
 عند ابي حنيفة رحمه الله وليس كذلك عند الشافعي بل هي مائة وثلاث عشرة  
 آية من السور كما ان قوله تعالى فبأي آلاء ربكما تكذبان عدة آيات من سورة الرحمن  
 فان قيل اذا كانت آية على الصحيح فلم تجز الصلاة بالجواب ان وجوب قراءة  
 القرء ان ثبت بنص لا شبهة فيه فلا يؤدى الا بقراءة ما لا شبهة في كونه آية  
 تامة وفي كون التسمية آية تامة شبهة بناء على ان الصحيح من مذهب الشافعي انها  
 مع ما بعد ما الى رأس الآية واحدة فاوثر ذلك شبهة في كونها آية فلا يؤدى بها  
 القرض المقطوع به وقد يجب عنه بمنع عدم جواز الصلاة بها مستندا بما ذكره  
 صاحب الكشف نقلاً عن الثمراني انه لو اكنى بالبسملة تجوز صلاته عند  
 ابي حنيفة والصحيح هو الاول وانما جاز تلاوتها للحائض والجنب مع كونها  
 قرءاً ثانياً على قصد الشفاء لا على قصد القرء ان كما اذا قرأ سورة الحمد بقصد الشفاء  
 والشكر فان قيل فهل لا يجوز ان يقول انما جاز تلاوتها لهما للشبهة في كونها  
 آية تامة كما قيل في عدم جواز الصلاة معها قلنا لان هذه الشبهة  
 لا تثبت هذا الجواز لان المقام مقام الاحتياط فالاحوط ههنا تركهما ما دل  
 الدليل على كونه آية تامة وان لم تخل عن الشبهة والاحوط فيما سبق ترك المصلي  
 قرءة ما فيه شبهة وان دل الدليل على كونه آية فان قيل اذا كان الاحوط تركهما  
 ما دل الدليل على كونه آية فجواز قرءتهما بالبسملة وسورة الحمد وغيرهما من  
 الآيات ولو بقصد الشفاء ينافي الاحتياط قلنا ممنوع بل قصد ذلك يخرج المقرء  
 عن القرءان فيكون ما قرأه دعاء محضاً ولهذا قال في القنية انه لو قرأ الفاتحة  
 على قصد الدعاء ينبغي ان لا ينوب عن القرءة في الصلاة لكنه قال في الفتاوى  
 الصغرى انه ينوب عن القرءة فعلى هذه الرواية يشكل جواز تلاوتها اللهم  
 الا ان يفرق بين الصلاة وبين خارج الصلاة بان الصلاة محل القرءة بالضرورة  
 فينوب عن القرض ولا يعمل قصده بخلاف الخارج فيعمل فيه قصده ولكون  
 هذا الجواب ينزع الى تخصيص العلة لم يفرق الامام الزاهدي في القنية بين الصلاة



وخارجها لكن المخلص معروف في محله فصرنا الى الفرق (قوله ذلك الطرف)  
اي الطرف الذي قام فيه شبه قوية وهو طرف الذي يتسك بها لانها انما  
قويت عند التمسك بها لا عند خصمه كما سيظهر لك من كلام الشارح (قوله  
فلا اشكال) مربوط بقول المورود وههنا اشكال (قوله بالبلغة) اي بلا كيف  
(قوله من الضعف) اي عند الخضم والافهوعند صاحبه دليل (قوله  
وهذا) اي ما ذكر من تلخيص الجواب (قوله الجواب الى قوله فلا يلزم التكفير)  
مقول قال المحقق اه (قوله وبه يدفع) اي بما ذكره من حل قول العضد على ما ذكره  
من تلخيص الجواب يدفع ما اورده التفتازاني في حاشية المختصر توضيح  
ان ابن الحاجب قال في المختصر وقوة الشبهة في بسم الله الرحمن الرحيم منعت  
من التكفير من الجانبين والقطع انها لم تتواتر في أوائل السور قرآنا فليس  
بقراءتها فيها قطعاً وقولهم انها مكتوبة في أوائل السور بخط المحقق وقول ابن  
عباس سرق الشيطان من الناس آية لا يفيد لان القاطع يقابله انتهى واعترض  
عليه التفتازاني بما حاصله انه قد حكم أولاً بقوة الشبهة في كل من الطرفين وادى  
درجات الشبهة القوية ان تورث شكاً او وهماً لصاحبها فكيف يصح الحكم  
بعد عرض هذه الشبهة بان عدم قراءتها قطعاً ثابت بدليل قطعي حيث قال  
فليس بقراءة فيها قطعاً ثم قال لان القاطع يقابله لان مثل هذه الشبهة تنافي  
القطع ثم اجاب عنه بما حاصله ان قوة الشبهة انما كانت عند صاحبها وهو من  
يتسك بها اما عند الخضم فلا قوة فيها اصلاً بل هي من الضعف بحيث لا تفيد شيئاً  
اصلاً ثم قال ولكن كلام الشارح المحقق في ان الشبهة انما قويت عند الخضم  
لا عند من يتسك بها فينبغي ان يدفع الاعتراض المذكور بما ذكره من الجواب  
لانه بناء على ان قوة الشبهة في طرف التمسك بها لا في طرف الخضم ولما حل  
الشارح مراد ذلك المحقق على ان قوة الشبهة في طرف التمسك قال يدفع ما ذكره  
التفتازاني بقوله لكن كلام الشارح صريح في انه اه حاصله لان لم  
ان كلامه صريح فيه اقول لعل وجه قول التفتازاني قول المحقق الشبهة  
من الطرف الآخر يمكن ان يقال يجوز ان يكون قوله من الطرف الآخر  
متعلقاً بقوله اذا قوي فينبغي ان يكون في طرف الخضم ضعيفة وفي طرف التمسك بها  
قوية (قوله ثم قيل) عطف على قيل في قوله يدفع ما قيل وهو من كلام  
الشارح لان كلام التفتازاني انما اورده هكذا اشارة الى ان مقصوده بيان اندفاع  
هذا القول اعني قوله لكن كلام الشارح المحقق صريح اه لا اندفاع ما قبله وقوله

هذا الى آخره كلام التفتازاني مقول قيل اي خذ هذا (قوله واما المباحث  
المشتركة) جعل كونه اسماً للنظم الدال على المعنى من المباحث المشتركة  
بينهما لان لفظ السنة اسم الدال على المعنى ايضا (قوله لا للنظم المجرد عن اعتبار  
المعنى اه) اعلم ان لفظ المعنى يطلق على معنيين احدهما مدلول اللفظ حقيقة  
او مجازياً والثاني ما لا يقوم بذاته بل يحتاج في قيامه الى محل وهو المعنى  
بالكلام النفسي لقيامه بالنفس والاول يتغير بتغير العبارات الدالة عليه فان  
قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك من التعبيرات  
كاهاد الله على معنى غير ما دل عليه الاخر وكذا قولنا ضرب زيد او امر لك بضرب  
زيد واطلب منك ضرب زيد كلها دالة على معنى غير ما دل عليه الاخر والثاني  
لا يتغير بتغير العبارات ومدلولاتها الوضعية الاولية بل هو معنى قائم بالنفس وتلك  
العبارات تعبيرات عنه ضرورة ان من يورد صيغة امر او نهي او نداء او اخبار  
او غير ذلك يجد في نفسه معاني يعبر عنها باللفظ التي نسميها بالكلام اللفظي  
فاللغة الذي يجده في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات  
بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري  
على موجه هو الذي نسميه كلام النفس وهو قديم في ذات الله تعالى وحادث  
في ذاتنا اذا عرفنا هذا فالمراد بالمعنى في قوله عن اعتبار المعنى ولا المعنى المجرد  
عن اللفظ اعم من كلا المعنيين للفظ المعنى فان قيل سلنا ان لفظ القراءة وكلام  
الله وكلام الله لا يطلق على النظم المجرد عن المعنى بكلا المعنيين ولكن لان لم انه  
لا يطلق على المعنى المجرد عن اللفظ بكلا المعنيين فانه يطلق على المعنى المجرد عن  
اللفظ بالمعنى الثاني اعني الكلام النفسي عند المتكلمين قلنا الا ان المقصود تقي  
اطلاق الاصولين على ما يدل عليه تعليقه لان شئنا لا يلائم غرض الاصولي  
فان قيل ما وجه اضافة الاعتبار الى المعنى والى اللفظ حيث قال عن اعتبار المعنى  
وعن اعتبار اللفظ قلنا ان كلاماً من النظم والمعنى لما لم يحل عن الاخر لان النظم  
هو اللفظ الموضوع لمعنى والمعنى هو مدلول اللفظ الاعتباري المجرد عنه  
اضاف الاعتبار الى كل منهما والمراد بالكلام في قوله للكلام هو الكلام  
النفسي ولهذا افسره بالصفة القديمة لقيامه بذاته تعالى المتأقية للكون  
والآفة الباطنين بان لا يراد في نفسه التكلم ولا يقدر على ذلك ثم اعلم ان القام  
بذاته تعالى هل هو مجرد المعنى او اللفظ والمعنى جميعاً فيه تفصيل واختلاف  
ذكرناه في شرحنا على ما رتبناه في الكلام (قوله ولا لمجموع النظم والمعنى) لفظ

(واما) المباحث (المشتركة) بين الكتاب  
والسنة (فهي اه) اي الكتاب ههنا  
(اسم) لا للنظم المجرد عن اعتبار المعنى ولا  
للمعنى المجرد عن اعتبار اللفظ ولا للكلام  
بمعنى الصفة القديمة المتأقية للكون والآفة  
لان شيئاً منها لا يلائم غرض الاصولي ولا  
لمجموع النظم والمعنى لان كونه عربياً مكتوباً  
في المصاحف متقولا بالتواتر ليس صفة  
للمجموع



المعنى ههنا اعم من المعنيين السابقين ايضا على ما دل عليه تعليقه بقوله لان كونه  
عربيا اه نعم لو علمه بعدم ملائمة غرض الاصولي لخصص المعنى بالكلام النحوي  
لان غرضهم يتعلق بمجموع النظم والمعنى الذي وضع بازائه النظم (قوله وايضا  
الاعجاز يتعلق بالبلاغة) اقول لا وجه ليراده ههنا لان الاصوليين لم يعتبروا  
الاعجاز القرآني بل اعتبروا الحقيقة لا الحكمي ولا العرفي حتى جعلوا الحرف  
والكلمة قرآنا حقيقة مع انه غير معجز حينئذ كما صرح به فيما تقدم اعلم انهم اختلفوا  
في ان المعجز هل هو الكلام النفسي الذي يقوم بذاته تعالى او الكلام اللفظي الدال  
عليه فذهب قوم الى الاول وقالوا ان العرب كلفت في ذلك بما لا يطاق وهو مردود  
لان ما لا يمكن الوقوف عليه لا يتصور التحدي به حتى يكلف به وذهب الجمهور الى  
ان المعجز هو اللفظي وان التحدي وقع به واختاره المصنف حتى ادعى القصر عليه  
بقوله ولا يوصف بها الا اللفظ لوضوح فساد المذهب الاول ثم اختلفوا في وجه  
اعجازه فقال النظم هو الصرفة يعني ان الله تعالى صرفهم عن معارضته وسلب  
عقولهم وكانوا قادرين عليها وقال قوم وجه اعجازه ما فيه من الاخبار عن  
الغيبوب المستقبلية ولم يكن ذلك من شأن العرب وقال آخرون ما تضمنه من  
الاخبار عن قصص الاولين وقال آخرون ما تضمنه من الاخبار عن الضمائر  
وقال القاضي ابو بكر ما فيه من النظم والتأليف والترصيف وانه خارج عن جميع  
وجوه النظم المعتاد في كلام العرب ومباين لاساليب خطابتهم وقال الامام  
نفر الدين وجه الاعجاز راجع الى التأليف الخاص لا مطلق التأليف بان اعتدلت  
مفرداته تركيبا وزنة وقال قوم وجه اعجازه بلاغته وهو المختار عند الجمهور  
الى غير ذلك من الاقوال على ما بين في محله (قوله الا اللفظ باعتبار افادته  
المعنى) وهذا لان بلاغة الكلام عبارة عن مطابقتها لمقتضى الحال مع فصاحتها  
وهذا لا يكون بدون المعنى (قوله فظهر انه اسم للنظم الدال على المعنى) فان  
قل كيف ظهر هذا قلت لما تقررت ان ما يطلق عليه الكتاب والقرآن عندهم  
لا بد وان يلائم غرضهم وان يكون عربيا ومكتوبا في المصاحف ومنقول بالالتواتر  
ظهر منه انه اسم للنظم الدال على المعنى لا للنظم المجرد ولا للمعنى المجرد  
والللمجموع لعدم مجموع ذلك المعنى في شيء منها (قوله فلدفع التوهم الناشئ  
اه) توضيحه ان ابا حنيفة لما جاوز القراءة بالفارسية في الصلاة بغير عذر مع  
كون القراءة فرضا فيما زعم قوم ان مذهب ابي حنيفة ان المعنى المجرد عن  
اللفظ قرآن حيث جاوز القراءة بالفارسية في الصلاة بغير عذر فرد المشايخ

ذلك

وايضا الاعجاز يتعلق بالبلاغة ولا يوصف بها  
الا اللفظ باعتبار افادته المعنى فظهر انه اسم  
لنظم الدال على المعنى (قوله وايضا  
انه اسم للنظم والمعنى جميعا فلدفع التوهم  
الناشئ من قول ابي حنيفة تجوز القراءة  
بالفارسية في الصلاة ان القرآن عنده اسم  
للمعنى خاصة فان قيل القول بانه اسم للنظم  
الدال على المعنى يدفعه ايضا قلنا نعم الا انه  
مشعر بعدم كون المعنى ركنا اصليا فلا يلائم  
غرض ابي حنيفة والمقصود توجيه كلامه

ذلك منهم فخر الاسلام البزدوي فقالوا مذهبهم انه اسم للنظم والمعنى جميعا لا المعنى  
المجرد فان قيل لوقالوا انه النظم الدال على المعنى لمصل الرد المذكور وايضا  
مع سلامته عن ورود ما سبق من انه ليس اسما للنظم والمعنى جميعا فالجواب عنه  
انه مشعر بعدم كون المعنى ركنا اصليا عنده مع ان غرضه من قوله تجوز القراءة  
بالفارسية في الصلاة جعل المعنى ركنا اصليا لان القراءة بالفارسية في الصلاة  
بغير عذر وانما جازت عنده بناء على انه لم يجعل النظم ركنا لازما في الصلاة وانما  
اللازم هو المعنى واللفظ ركن يحتمل السقوط رخصة اسقاط كسح الخلف فكان  
المعنى ركنا اصليا عنده كما ان التصديق ركن أصلي في الايمان والاقرار ركن  
يحتمل السقوط عند المعجز فلو قالوا هو النظم الدال على المعنى يشعر بعدم كون المعنى  
ركنا اصليا عنده وليس كذلك وانما جعل سقوط اللفظ في الصلاة رخصة اسقاط  
حتى استوى فيه حال المعجز والقدرة لان مبنى النظم على التوسعة لانه نزل اولا  
بلغته قريش لكونها افصح اللغات فلما تعسرت تلاوته تلك اللغة على سائر العرب  
نزل التحفيف بسؤال الرسول عليه السلام واذن في تلاوته سائر العرب وسقط  
وجوب رعاية تلك اللغة اصلا واتسع الامر حتى جاز لكل فريق منهم ان يقرأ بلغتهم  
ولغة غيرهم فلما جاز ذلك للعرب مع كمال قدرتهم على لغتهم فجوازه لغيرهم اولى  
لقصور قدرته عنها وهذا لان المقصود هو المعنى والنظم ليس بمقصود خصوصا  
في الصلاة اذ هي حالة المناجاة وكذا مبنى فرضية القراءة فيها على التيسير حيث  
قال الله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القرآن ولهذا سقط عن المقتضى بمصلح الامام  
فيجوز ان يكتب فيها بالركن الاصلي وهو المعنى بخلاف غير الصلاة من الاحكام  
من وجوب الاعتقاد حتى يكفر من انكر كون النظم منزلا ومن حرمة كتابة  
المصحف بالفارسية ومن حرمة المداومة والاعتقاد على القراءة بالفارسية فان  
النظم لازم فيها كالمعنى وانما سقوط النظم في الصلاة خاصة دون سائر الاحكام  
على ما صرح به في البزدوي ولا يلزم عليه وجوب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية  
وحرمة من مصحف كتب بالفارسية على المحدث وحرمة قراءة القرآن  
بالفارسية على الجنب والحائض على اختيار بعض المشايخ حيث جعلوا النظم  
غير لازم في هذه الاحكام كما في الصلاة لانه لم يرو عن المتقدمين من اصحابنا  
في هذه الاحكام رواية منصوصة وكلامنا وكلام البزدوي من ان سقوط النظم  
في الصلاة خاصة بناء على قول المتقدمين وقال في الكشف ان بعض المشايخ من  
التأخرين انما بنوا تلك الاحكام على ان النظم وان فاته لكان بالمعنى الذي



هو المقصود قائم فثبت هذه الاحكام احتياطا لا على ان النظم ليس يلزم للقرء ان يلزم له فالقياس عدم وجوب السجدة بالقرءة بالفارسية وجواز من مصحف كتيب بالفارسية وجواز القراءة بالفارسية على الحائض والجنب لكن تركوه احتياطا ثم اعلم ان ابا حنيفة رحمه الله جعل المعنى ركنا لازما في الصلاة في حالة القدرة لا في حالة العجز فان الامي لا يلزم عليه المعنى كالنظم للعجز (قوله فان قيل ان كان المعنى اه) منشا هذا السؤال ما ظهر مما تقدم من الجواب من ان المعنى ركن اصلي يكتفي به في الصلاة عند ابي حنيفة وتقريره ان المعنى لما كان ركنا اصليا وجازا لا كفايا به في الصلاة عنده بغير عذر لا يخلو اما ان يكون المعنى المجزء قرءا نا عنده اولا فعلى الاول يلزم امر ان احدهما عدم اعتبار النظم في القرءان وهو عين القرءان على التحقيق حيث عرفه اولا بالنظم المتزل ثم قال انه اسم للنظم الدال على المعنى اوجزؤه بناء على ما قال المشايخ مساحجة انه اسم للنظم والمعنى جميعا والثاني عدم صدق الحد المذكور سابقا عليه مع كونه تعريفا جامعيا اذا المعنى المجزء لا يصدق عليه النظم المتزل المنقول متواترا وعلى الثاني يلزم عدم فرضية قرءة القرءان في الصلاة اذا المعنى الذي اكتفي به في الصلاة اذا لم يكن قرءا نا والنظم الذي كان قرءا نا غير لازم يلزم ذلك بالضرورة واللازم باطل لانه يستلزم عدم جواز تلك الصلاة لان جوازها يتعلق بقرءة القرءان ولم يوجد ذلك وتقرير الجواب انا فنحن اراه قرءا نا ونمنع الملازمين كيف وانه انما يلزم اللازمان ان لو لم يعتبر للنظم خلف وليس كذلك فان ابا حنيفة اقام المعنى المجزء في حالة الصلاة مقام النظم والمعنى ضرورة عدم اشكال الصلاة عن القرءة او اقام العبارة الفارسية الدالة على معنى القرءان مقام النظم المنقول كما قال ابو يوسف ومحمد في حالة العذر فيكون النظم المنقول موجودا تقديرا وحكما فيدخل تحت الحد ويكون الحد جامعيا لان النظم المنقول في التعريف اعم من التحقيق والتقديرى اعترض عليه ان مجزء المعنى اذا كان قرءا نا على ما هو القرض يلزم اللازمان المذكوران بالضرورة ولا يدفعه اقامة العبارة الفارسية مقام النظم المنقول لان الكلام مسوق على كون مجزء المعنى قرءا نا لا العبارة الفارسية قلنا ليس المراد بكون مجزء المعنى قرءا نا ان المعنى المجزء من حيث هو مع قطع النظر عن جميع العبارات والاعتبارات قرءا نا حتى يقال ان اقامة العبارة الفارسية مقام النظم لا يدفع لزوم عدم اعتبار النظم بل المراد به ان المعنى المجزء من النظم العربي قرءا نا حال كونه معبرا بالعبارة الفارسية فكونه

معبرا

فان قيل ان كان المعنى قرءا نا يلزم عدم اعتبار النظم في القرءان وهو عينه على التحقيق اوجزؤه على التسامح وعدم صدق الحد اعنى النظم المتزل المنقول عليه مع كونه جامعيا كما عرفت والا يلزم عدم فرضية قرءة القرءان في الصلاة اذا النظم غير لازم عنده قلنا فنحن الاول فانما يلزم اللازمان اذا لم يعتبر للنظم خلف وليس كذلك فان الامام اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعا تقديرا وان لم يكن تحقيقا او الثاني وهو قوله يلزم عدم فرضية قرءة القرءان في الصلاة قلنا لانسلم ان جوازها متعلق بقرءة القرءان المحدود بل هو متعلق بعبادة الامام جل قوله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القرءان على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ لدليل لاحله

معبرا بالعبارة الفارسية شرط في كونه قرءا نا فلا ينقل عنه فبعد تسليم اقامة العبارة الفارسية مقام النظم يلزم بالضرورة تسليم اعتبار ذلك النظم في كون المعنى قرءا نا بناء على ان اعتبار النائب في الشيء يستلزم اعتبار المتوب في ذلك الشيء واعتراض عليه ايضا بانه على تقدير اقامة العبارة الفارسية مقام النظم يلزم في قوله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القرءان الجمع بين الحقيقة والمجاز اذا القرءان حقيقة في النظم العربي المنقول مجاز في غيره اجيب باننا لانسلم ذلك لجواز ان يراد به الحقيقة ويثبت الحكم في المجاز بالقياس او دلالة النص نظرا الى ان المعنى هو المعنى وفيه نظر اما في الاول فلا ن فرضية القرءة في الصلاة ثبت بالقطعي فلا تجوز بالقياس ولانه يستلزم الزيادة على النص بالقياس وذلك نسخ فلا يجوز والقول بان لفظ الآية ليس قطعا في مدلوله لان اكثر اهل التفسير على ان المراد بالقرءان الصلاة اي اتموا ما تيسر من الصلاة فلا يلزم الزيادة على النص ولو سلم ان المراد هو القرءان لكانه عام خص منه ما دون الآية فيكون ظنيا يجوز تخصيصه بالقياس مما لا يخفى ضعفه لاستلزامه ثبوت القرءة في الصلاة بالظني واما في الثاني فلعدم شرط الدلالة اعنى المساواة والاولوية وكلاهما مفقود ههنا اذا لا يلزم من جواز القرءة بالعربية جوازها بالفارسية بالمساواة والاولوية وهو ظاهر او فنحن الشق الثاني ونقول انه ليس بقرءا نا وقوله يلزم عدم فرضية ام قلنا الملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم عنوع لانه انما يبطل ان لو تعلق جواز الصلاة بقرءة القرءان المحدود وبذلك الحد لانسلم ان جوازها يتعلق بقرءة القرءان المحدود بل يتعلق بعبادة وقد وجد معناه في الصلاة وقوله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القرءان حمله الامام على ان المراد به وجوب رعاية المعنى دون النظم لدليل لاحله وهو على ما ذكره الشارح في حاشية التلويح ان الظاهر ان من في الآية المذكورة التبعيض بقرءة التيسر وقد قل عن بعض الافاضل ان بعض ما تيسر من القرءان نوعان بعض بسيط كالآية ونحوها وما هو بعض التمام وبعض تركيبي كالمعنى بدون النظم العربي فيكون كل منهما جازا للقرءة من غير عجز لعموم البعض والمراد بالبعض البسيط على ما ذكر في شروح البرزوى ما ينطلق عليه اسم الكل والبعض التركيبي بخلافه كالسكتين ينطلق على درهم ودرهمين ومنهين فصاعدا ولا ينطلق على الخل الذي هو جزء منه ايضا (قوله روى رجوع ابي حنيفة الى قولهما) وهو جواز القرءة بالفارسية في الصلاة عند العجز عن العربية لا عند القدرة عليها وهو الاصح وعليه التقوى لان القرءان

٢٨ ز ل

قال الامام محمد بن الاسلام في شرح المبسوط ان نوح بن مريم روى رجوع ابي حنيفة الى قولهما قال وهو الاصح



اسم للنظم عربي على ما نطق به قوله تعالى انا انزلناه قرءا ناعربيا والقرء ان هو المأمور بقرآته في الصلاة لقوله تعالى فاقرأ وأما ليس من القرء أن فلا يجوز تركه فيها وهذا يقتضي أن لا يترك حالة العجز أيضا إلا أن عند العجز يكتفي بالمعنى كيلا يلزم تكليف ما ليس في الوسع وصار كمن عجز عن الركوع والسجود فإنه جازله الأيماء فصار قول أبي حنيفة الأول مخالفا وهذا النص رجع إلى قولهما وروى عن الشافعي كقولهما وروى عنه أيضا أنه لا يجوز لكنه إذا لم يقدر على العربية صار امتيا يصلي بغير قرآءة ولو قرأ بالفارسية فسدت صلاته لأنها من كلام الناس فإن قيل كما وصف القرء أن بالانزال والعربية في النص المذكور كذلك وصف بكونه في زبر الأولين ولا يوصف اللفظ بكونه في زبر الأولين لاحالة فتعين أن يكون بمعنى فيها والمقرء بالفارسية على سبيل الترجمة مشتمل على معناه فيكون جائزا لاحتياجه فتعارض كيف يحكم بان قولهما اصح قلنا لانتم تعارضهما كيف وإن قوله تعالى انا انزلناه قرءا ناعربيا يحكم لا يقبل التأويل وقوله تعالى لنقزب الأولين محتمل لأن بعض المفسرين ذهب إلى أن الضمير للنبي عليه السلام والمأول لا يعارض المحكم هذا في القرآءة في الصلاة وهل يجوز اقتراح التكبير بالفارسية والتسمية بها على الذبيحة فجوزهما أبو حنيفة مطلقا وقال أبو يوسف تجوز التسمية بها على الذبيحة دون اقتراح التكبير ومحمد مع أبي حنيفة في الاقتراح بالعربية حيث جوزها لفظ كان من أسماء الله تعالى من العربية ومع أبي يوسف في الفارسية حيث لم يجوزها بالفارسية ثم اختلفوا في أن هذا الاختلاف في الفارسية فقط أو في أي لغة كانت قال أبو سعيد البردعي في الفارسية فقط وأما غيرها من اللغة فلا يجوز بها بالاتفاق وقال الكرخي والصحيح النقل إلى أي لغة كانت (قوله أي للنظم الدال على المعنى) وليس المراد بالنظم ههنا النظم القرء أي بل هو أعم منه ومن السنة لأن التقسيمات الآتية أعم منهما ولذا جعلها المصنف من المباحث المشتركة بينهما وقد يقال إن نظم القرء أن لما كان متواترا محفوظا كانت المباحث الآتية أليق بالنظم القرء أي من السنة اعلم أن اللفظ الدال على المعنى الموضوع له لا بد له من وضع للمعنى ودلالة عليه واستعمال المتكلم فيه ووقوف السامع عليه فتقسم اللفظ بالنسبة إلى معناه إن كان باعتبار وضعه فهو الأول وإن كان باعتبار دلالة عليه فهو الثاني وإن كان باعتبار استعماله فيه فهو الثالث وإن كان باعتبار الوقوف عليه فهو الرابع وجعل نحر الاسلام هذه الأقسام كلها أقسام النظم

والمعنى

(وله) أي للنظم الدال على المعنى (اربعة) أقسام) بأربعة اعتبارات

والمعنى حيث قال وإنما تعرف أحكام الشرع بمعرفة أقسام النظم والمعنى وذلك أربعة أقسام فيما يرجع إلى معرفة أحكام الشرع ثم جعل الأقسام الخارجية من التقسيمات الثلاثة الأولى ما هو صفة اللفظ حيث قال فأما القسم الأول فأربعة أوجه الخاص والعام والمشتك والمأول والقسم الثاني أربعة أيضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم وهي باعتبار مقابلتها ثمانية وأما القسم الثالث فأربعة أيضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية ثم جعل الأقسام الخارجية من التقسيم الرابع مرة الاستدلال بالعبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء ومرة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة والاقتضاء ومرة الوقوف بعبارة النص وإشارته ودلالته واقتضائه حيث قال باب وجوه الوقوف على أحكام النظم وهو القسم الرابع وذلك أربعة أوجه الوقوف بعبارة وإشارته ودلالته واقتضائه وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى حيث قال أما الوقوف بعبارة فهو المراد قصدا والوقوف بإشارته ما ثبت بالنظم غير مقصود والوقوف بدلالته ما ثبت بمعنى النظم والوقوف باقتضائه ما ثبت زيادة على النص شرطاً لمحضته فذهب بعضهم إلى أن أقسام الثلاثة الأولى أقسام النظم وأقسام القسم الرابع أقسام المعنى بدليل أن نحر الاسلام ذكر في الثلاثة الأولى لفظ النظم وما هو صفة اللفظ وذكر في القسم الرابع لفظ المعاني ثم ذكر في أقسامه ما هو صفة المعنى فإن الاستدلال أمر راجع إلى المعنى أما الاستدلال بالاشارة والدلالة والاقتضاء فظاهر وأما الاستدلال بالعبارة فلأن العبارة وإن كانت نظماً إلا أن نظر المستدل إلى المعنى دون النظم إذا الحكم إنما يثبت بالمعنى دون النظم فنه فإن أباحت قتل المشركين مثلاً ثبت بالمعنى الثابت بقوله تعالى فاقتلوا المشركين لا بعين النظم إلا أن المعنى لما كان مفهوماً من النظم والعبارة يسمى الاستدلال به استدلالاً بالعبارة ولكنه في الحقيقة استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فصلح أن يكون من أقسام المعنى وكذا الحال فيما ذكره ثانياً وثالثاً على ما ترى فكان أقسام القسم الرابع على هذا التقدير هو المعنى المدلول لا النظم الدال وصرح في التنقيح أن الجميع من أقسام التقسيمات الأربعة أقسام للنظم الدال على المعنى وتبعه المصنف فأقسام التقسيم الرابع على اختيارهما هو الدال بطريق العبارة وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء إلا أن المصنف خالفه وجعل ما جعله في التنقيح قسماً ثالثاً قسماً ثالثاً وأما قولهم أن الجميع أقسام النظم والمعنى جميعاً فبني على المسامحة كما في قولهم القرء أن اسم للنظم والمعنى جميعاً على ما سبق ومرادهم



انه اقسام للنظم باعتبار معناه ثم اعلم ان المراد بجعل الجميع اقساماً للنظم الدال على المعنى هو التقسيمات دون حقيقة الاقسام اذ ليس للقرآن ولا الحديث قسم يشتمل على الخاص والعام والمشترك والمأول وقسم آخر يشتمل على الظاهر والنص والمفسر والمحكم وما يقابلها وقسم آخر يشتمل على الحقيقة والمجاز والصريح والكناية بل جميع القرآن والحديث ينقسم الى الخاص والعام والمشترك والمأول باعتبار ثم جميعه ينقسم ايضا الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم وما يقابلها باعتبار آخر وهكذا فالاولى ان يقول وله اربعة تقسيمات (قوله اختاروا في النظم تقسيمات نظره) فان المخاطب اذا حاول فهم المراد من كلام المتكلم لابد له ان ينظر اولاً الى ما يرجع الى الوضع وهو ما يدل عليه النظم صيغة ولغة وهو القسم الاول وان ينظر ثانياً الى ما يرجع الى دلالة وهو القسم الثاني وان ينظر ثالثاً الى ما يرجع الى استعماله وهو القسم الثالث وان ينظر رابعاً الى ما يرجع الى جهة وقوة على المعنى وهو القسم الرابع فان العمل باقتبوا الصلاة مثلاً موقوف على فهم المراد منه وذلك لا يحصل الا بالنظر فيه بجهات اربع على الترتيب المذكور وهذا ولكن الشارح فسر عموم النظر بعموم التقسيم المفرد والمركب وجعل ما ذكرناه تفسير الكثرة الثمرة والوجه ما ذكرناه لان الاقسام المذكورة لا تخرج عن المفرد والمركب بل بعضها مختص بالمفرد وبعضها بالمركب وبعضها مشترك بينهما فان اقسام الوضع مختص بالمفرد واقسام الدلالة مختص بالمركب واقسام الاستعمال مشترك بينهما واقسام القسم الرابع مختص بالمركب ايضا ولان اعتبارات الاربعة ليست من ثمة التقسيم المذكور بل مناطه فانهم انما قسموا النظم الى الاربعة بملاحظة تلك اعتبارات الاربعة (قوله فلا حاطة اه) يعني ان في النظم الدال على المعنى باعتبار افادة المتكلم المقصود منه وقهم المخاطب اربعة اعتبارات اثنان منها راجعة الى نفس النظم اعني وضعه ودلالة وواحد منها راجع الى المتكلم اعني استعماله وواحد الى المخاطب اعني وقوفه منه على المراد فتقسم النظم بالنسبة الى المعنى مشتمل على تلك اعتبارات الاربعة على ما تقدم بيانه (قوله ثم دلالة اي كونه بحيث يفهم منه المعنى) فان قيل ان كونه المعنى بحيث يفهم صفة المعنى والدلالة صفة اللفظ فكيف يصح تفسير اوجهها بالاخر قلنا ان كونه المعنى منفهما وان كان صفة المعنى لكن كونه منفهما من اللفظ صفة اللفظ لان المصدر المتعدي بحرف الجر صفة المجرور (قوله بل عن احوال اقسامه اه) الضمير المجرور راجع الى

فان علماءنا اختاروا في النظم تقسيمات نظره ويجزم ثمره اما الاول فلعنونه المفرد والمركب كما سيأتي واما الثاني فلا حاطة للاعتبارات من اقول وضع الواضع الى آخر فهم السامع فان اداء المعنى باللفظ الجارى على قانون الوضع يستدعي وضع الواضع ثم دلالة اي كونه بحيث يفهم منه المعنى ثم استعماله ثم فهم المعنى فاللفظ تلك الاعتبارات الاربعة اقسام (بحسب احوال ترجع الى معرفة الاحكام) الشرعية فان الاصول لا يبحث عن احوال النظم مطلقاً بل عن احوال اقسامه التي لها مدخل في افادة تلك الاقسام الاحكام الشرعية

الى النظم والموصول صفة للاحوال وفي الاضراب اشارة الى ان لفظة مطلقاً قيد لكل من الاحوال والنظم والمراد بالافادة اثباتها الاحكام الشرعية لانهم لا يبحثون عن احوال النظم مطلقاً بل عن احوال اقسامه المتعلقة باثبات الاحكام الشرعية والمراد بالاحوال المتعلقة باثبات الاحكام ماله مزيد تعلق بافادة الاحكام ولم يبين في علم العربية مستوفى كالخصوص والعموم والاشتراك والظهور والخطأ وغير ذلك لا كالأعراب والبناء والتعريف والتكثير وغير ذلك من مباحث العربية مما ليس له مزيد تعلق باثبات الاحكام فان قيل يبحث الحقيقة والمجاز عماله مزيد تعلق بافادة الاحكام مع انه يبين في علم العربية وكذا يبحث التعريف والتكثير عماله مزيد تعلق بافادة الاحكام على ما سيأتي اجيب عن الاول بمنع كون البحث عنهما مستوفى في علم العربية وعن الثاني بان البحث عنهما في الاصول استطرادي (قوله في احوال اربعة اقسام) اعني الاقسام الحاصلة باعتبار وضع اللفظ ودلالة واستعماله وفهم المعنى منه وانما عترف انحصار تلك الاحوال في احوال هذه الاقسام عند قوله فان اداء المعنى باللفظ الجارى اه (قوله وهذا هو مرادنا من الاقسام) قال نخر الاسلام اقسام النظم والمعنى اربعة فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع وقال صاحب الكشف انما قيد الاقسام بقوله فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع احترازاً عما لم يتعلق به الاحكام من القصص والامثال وغيرها فانه لا يكون مما نحن فيه واعتراض عليه بان هذا القيد غير مفيد لان الاقسام الاربعة التي تذكر اعني ما حصل باعتبار وضع اللفظ ودلالة واستعماله وفهم المعنى منه موجودة في جميع النظم فذكر الاقسام في الجميع اولي واجيب بان التقييد لبيان ان الحاجة الى هذا القيد لا الى الجميع والغرض من التقسيم بيان اقسام القدر المحتاج اليه في الاصول اعني ما يتعلق به الاحكام والشارح حمله على ما ذكره في المتن يجعل ما عبارة عن الاحوال الذاتية التي لها مدخل في افادة الاقسام الاحكام الشرعية لا عن النظم كما حمله عليه الشراح تركاً لما يجب تركه وتعرضاً لما يجب تعرضه (قوله انما يحصل بهما) اي بالموضوع والاعراض الذاتية له بناء على ان حقيقة كل علم مسائله والحاصل ان كلام نخر الاسلام لو حل على ما ذكره الشراح لكان معناه ان الاحكام الشرعية لا تعرف الا بمعرفة موضوع اصول الفقه باقسامه مع انه لابد في معرفتها من معرفة الاعراض الذاتية للموضوع فلذا حمله على ما ذكره لا على ما ذكره الشراح (قوله اي للمعنى) فيه اشارة الى

وتلك الاحوال تنحصر بحكم الاستقرار كما عرفت في احوال اربعة اقسام وهذا هو مرادنا من الاقسام بقوله فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع لا ما قال الشراح انه احتراز عما لم يتعلق به معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم وغيرها لان فيه التعرض لما يجب تركه وترك التعرض لما يجب دركه اما الاول فلو جود اقسام التقسيمات في القصص وغيرها واما الثاني فلان في ذكر مجرد الاقسام تعرضاً للموضوع وهو لا يكتفي بل يجب التعرض للاعراض الذاتية ايضا لان النافع في معرفة احكام الشرع علم الاصول وهو انما يحصل بهما لا بالموضوع فقط ولا تعرض لهما الا بما ذكرنا ثم ان كلامنا تلك الاقسام الاربعة ينقسم الى اربعة اقسام باربعة تقسيمات الا الثاني فانه من كاسياتي



ان هذا التقسيم انما هو باعتبار وضع اللفظ للمعنى لان المراد بالمعنى ههنا هو الذي يغير اللفظ حقيقة وهذا بناء على ان دلالة الالفاظ على انفسها مستندة الى الوضع كدلالتها على المعاني وفيه اختلاف بينهم فقال التفتازاني في آخر سورة الفاتحة من شرح الكشف ان كل لفظ وضع بازاء معنى اسماء كان او فعلا او حرفا فله اسم علم هو نفس ذلك اللفظ من حيث دلالة على ذلك الاسم او الفعل او الحرف ففي قولنا خرج زيد من البصرة خرج فعل وزيد اسم ومن حرف جر فيجعل كل من الثلاثة محكوما عليه لكن هذا وضع غير قصدي لا يصير اللفظ به مشتركا بين نفسه وبين المعنى الذي وضع بازائه ولا يفهم منه معنى مسماه اي نفسه هذا كلامه فقد افاد ان الالفاظ وضعا بازاء انفسها وردة السيد الشريف حيث قال وفيه نظر لان دلالة الالفاظ على انفسها ليست مستندة الى وضع اصلا لوجودها في المهملات بلاتفاوت وجعلها محكوما عليها لا يقتضي كونها اسماء لان الكلمات متساوية الاقدام في جواز الاخبار عن الفاظها بل هو جار في الالفاظ المهملة ايضا نحو قولك جئت من كعب من حروف ثلاثة ودعوى ان الواضع وضع المهملات بازاء انفسها وضعا قصديا لا غير قصدي وانما اسماء بهذا الاعتبار خروج عن الانصاف ومكابرة في قواعد اللغة على ان اثبات وضع غير قصدي وجعلها اسماء بهذا الاعتبار امر لا يساعد عقل ولا عقل وانما التزمه تقصيا عن التزام الاشتراك في جميع الحكم والتحقيق انه اذا اريد الحكم على لفظ فان تلفظ به نفسه لم يحتج هناك الى وضع ولا الى دال على المحكوم عليه للاستغناء بتلفظه بذاته عما يدل عليه لحضوره بنفسه في ذهن السامع فتشترك الالفاظ كلها في صحة الحكم عليها عند التلفظ بها انفسها وانما يحتاج الى ذلك اذا لم يكن المحكوم عليه لفظا او كان لفظا ولكن لم يتلفظ به نفسه فينصب هناك ما يدل عليه ليتوجه الحكم اليه وما وقع في عبارة بعضهم من ان ضرب ومن واخواتها اسماء لالفاظها الدالة على معانيها واعلامها فكلام تقريي انما قالوا ذلك لقيامها مقام الاسماء الاعلام في تحصيل المرام انتهى واجاب عنه بعض المحققين بان المراد بوضع اللفظ لنفسه تجويز استعماله في نفسه ليحكم عليه بما يسوغ الحكم به عليه لا ما يقاد من لفظ الوضع اصطلاحا اعني تعيين اللفظ بازاء المعنى لا فائدة الاحكام الكائن له في موارد استعماله ولا يخفى عليك ان هذا التجويز لا يتيقن عقل ولا عقل ولا نسلم ان الحاجة الى الوضع والدال على المحكوم عليه تقتصر في المغاير والحاصل ان اللفظ وان كان له وضع بازاء نفسه لكنه غير قصدي فلا

يدخل في هذا التقسيم ثم اختلفوا في المعنى الموضوع له بالوضع القصدي أهو ذهني ام خارجي ام اعم منهما واختار الامام الرازي الاول يعني ان الالفاظ مفردة كانت او مركبة موضوعا بازاء الموجود في الذهن سواء كان له تحقق في الخارج كالانسان او لا كالبحر من زئبق اما في المفرد فلاختلاف اللفظ لاختلاف الامر الذهني دون الخارجي فاننا اذا رأينا جسما من بعيد وتصورناه حجرا سميناه به ثم تصورناه طائرا بالقرب اليه سميناه به ثم تصورناه فرسا سميناه به وهذا علامة على ان وضع اللفظ للذهني لا للخارجي واما في المركب فلان قام زيد مثلا يدل على حكم المتكلم بان زيدا قائم وهو امر ذهني ان طابق الخارج كان صادقا والا كان كاذبا لا على قيام زيد في الخارج والا كان صادقا دائما وامتنع كذبه واجيب عن الاول بان اختلاف الاسم لاختلاف المعنى في الذهن لظن انه في الخارج كذلك لا يجرّد اختلافه في الذهن فالموضوع ما في الخارج والتعبير عنه تابع لادراك الذهن له جسماء هو كذا وعن الثاني باننا لانسلم انه لو كان موضوعا للخارجي لامتنع الكذب وانما يلزم لو كانت افادته للخارجي قطعية وهو ممنوع لجواز ان تكون ظنية فيختلف المدلول مع وجود اللفظ فيكون كاذبا ويلزم على هذا القول ايضا ان لا تكون دلالة للفظ على الخارجي مطابقة ولا تضمنان وان لا يكون استعماله فيها حقيقة واختار ابو اسحق الشيرازي الثاني ويظهر وجه هذا القول مما ذكرناه في رد وجه القول الاول واختار الاصفهاني الثالث قال وهو الحق اما في المفرد فان الانسان موضوع للحيوان الناطق اعم من ان يكون موجودا في الذهن او في الخارج واما المركب الخيري فانما يفيد حكم المتكلم بان النسبة بين الطرفين ايجابية كانت او سلبية واقعة في نفس الامر وبهذا الاعتبار يحتمل الصدق والكذب واما الانشائي فموضوع لانشاء مدلوله واثباته وليس له خارج حتى يفيد اظهاره واما سائر المركبات فحكمها حكم المفردات وقال بعضهم ان الاعلام الشخصية موضوعة للشخص الخارجي وغيرها للامر الذهني اذا عرفت هذا فالمراد بالمعنى الموضوع له ههنا اعم من الخارجي والذهني لان الاعلام الشخصية من اقسام الخاص وهو موضوع بازاء الشخص الخارجي على ما صرحوا به فان قيل ان الوضع للشيء فرع تصوره فلا يضمن استحضار صورته في الذهن عند ارادة الوضع فكان الموضوع له هو هذه الصورة الذهنية لا الشخص الخارجي قلنا ان هذا الاستحضار ليس مقصودا لذاته بل ليتوصل به الى معرفة الموضوع له الذي هو المعنى الخارجي وظاهر ان هذا لا ينافي كون الوضع له



(قوله التقسيم الاول باعتبار وضعه) غير ان الامام عن التقسيم الاول بقوله القسم الاول في وجوه النظم صيغة ولغة فقال بعض الشراح هما مترادفان لا المقصود من القسم الاول ما يفهم من اللفظ من غير نظر الى شيء آخر من الوضوح والخفاء كما في القسم الثاني ومن استعمال المتكلم كما في القسم الثالث ومن جهة استدلال المخاطب كما في القسم الرابع وما يفهم من اللفظ هو المراد سواء كان لغة او صيغة من غير فرق بينهما ههنا فكان المقصود تقسيم النظم باعتبار نفس معناه لا باعتبار الوضوح والخفاء ولا باعتبار المتكلم والسامع واعتراض عليه بان صيغة التي مخالفة لصيغة التي مثلاً في قوله لا اتصل ولا اتصل اذ انتهى يقتضي مشروعية المنهي عنه بخلاف التي فلو لم يكن بين الصيغة واللغة فرق بل كانا مترادفين لما كان كذلك فلذا عدل عنه المصنف وقال باعتبار وضعه اشارة الى ان الوضع ههنا اعم من وضع المادة والهيئة وانهما ليسا مترادفين وذلك لان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار حركاته ومكانه وترتيب حروفه لان الصيغة اسم من الصوغ الذي يدل على التصرف في الهيئة لافي المادة واللغة هي اللفظ الموضوع لمعنى والمراد به ههنا هي مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انفعام الصيغة اليها والواضع كما وضع حروف ضرب مثلاً بازاء المعنى المخصوص اعني استعمال آلة الضرب في محل قابل له كذلك وضع هيئته بازاء المعنى المخصوص اعني وقوع ذلك الفعل في الزمان الماضي من مذكر واحد وكذلك وضع حروف رجل مثلاً بازاء ذكر من بنى آدم جاوز حد البلوغ وهيئته بازاء كونه مكبراً غير مصغر واحداً غير اثنين وجمع فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع مادته وهيئته فغير عنهما باللفظ الوضع فان قيل فعلى هذا يلزم استعمال لفظ المشترك في معنييه قلنا اشتراك الوضع بين وضع المادة والهيئة اشتراك المعنوي لا اللفظي فلا محذور فيه (قوله والباقي) اي الاقسام الثلاثة الاتية (قوله لواحد حقيق) كما في الاعلام الشخصية كزيد (قوله او اعتباري) كرجل ومائة وانسان فانه رجه الله جعل اسماء العدد من الواحد بالتنوع على ما يصرح به (قوله على الاتفراد) اي عدم المشاركة بين الافراد المتحددة نوعاً او جنساً وسيأتي بيان فائدة القيود في تعريفه ان شاء الله تعالى والمقصود ههنا بيان اقسام الاول حاصله على ما ذكره القوم ان اللفظ الموضوع اما ان يكون وضعه لكثير او لواحد والاو اما ان يكون وضعه لكثير بوضع كثير فهو المشترك والا فاما ان يكون الكثير محصوراً في عدد معين بحسب دلالة اللفظ

عليه

(التقسيم الاول) حاصل (باعتبار وضعه) اي اللفظ (له) اي المعنى قدمه لان السابق في الاعتبار انما هو الوضع والباقي متفرع عليه (وهو) اي الاول والمراد الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم اربعة لان اللفظ ان كان موضوعاً لواحد حقيق او اعتباري على الاتفراد فهو (الخاص) وان كان موضوعاً لواحد مشترك بين افراد غير محصورة مستغرق لها فهو (العام)

عليه اولا فان لم يكن محصوراً فان كان اللفظ مستغرقاً لجميع ما يصلح له من احاد ذلك الكثير فهو العام والا فهو الجمع المنكسر مثل رأيت جماعة من الرجال وان كان محصوراً اعني اسماء العدد فهو من اقسام الخاص والثاني وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي او نوعي او جنسي من اقسام الخاص ايضا فانحصر التقسيم الاول بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما وهو الجمع المنكسر ونحوه وقد اختلفوا في الجمع المنكسر هل هو عام او واسطة بينه وبين الخاص فمن قال ان المعبر في العام هو انتظام جمع من السميات باعتبار امر مشترك فيه سواء وجد الاستغراق اولا فالجمع المنكسر عنده عام سواء كان مستغرقاً ام لا وهو اختيار غير الاسلام ومن قال ان المعبر في العام استغراق جميع ما يصلح له بحسب الدلالة فالجمع المنكسر واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وهو اختيار المحققين ولهذا اختاره المصنف ايضا واما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكسر في قول المصنف والاجمع منكر الجمع الذي تدل قرينة على عدم استغراقه مثل رأيت اليوم رجلاً في الدار وفي الدار رجال فان من المعلوم ان جميع الرجال غير مرئي ولا يكون في الدار فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون كل عام مقصوراً على البعض بدليل عقل او غيره واسطة بين العام والخاص واللازم باطل قلنا بطلان اللازم ممنوع لجواز ان تسميتهم للمقصور على البعض عاماً انما هو باعتبار ما كان لا باعتبار الحال ولوسم فقبوز تلك التسمية اصطلاحاً ولا مشاحة فيه فان قيل ان العام الذي خص منه البعض عام في نفسه لا نظامه جميع ما يصلح له قبل التخصيص وكذا بعده لان التخصيص بين ان ما خص منه لا يصلح له فهو اذا منتظم جميع ما يصلح له بعد التخصيص اجيب عنه بان التخصيص وان لم يمنع الصلاحية بحسب الدلالة لكنه يمنعها بحسب الارادة اذا عرفت هذا فاعلم ان القوم جعلوا العام واسماء العدد موضوعاً بازاء الكثير كالشترك والجمع المنكسر على ما ترى في التقسيم المذكور والمصنف جعل كلاماً من العام واسماء العدد موضوعاً بازاء المعنى الواحد اعني المعنى المشترك بين الافراد الكثيرة في العام ومجموع الاجزاء من حيث المجموع في اسماء العدد كما لو ان المراد بالوضع لكثير هو الوضع لكل وحدات الكثير ولا امر مشترك فيه وحدات الكثير او لمجموع وحدات الكثير من حيث هو المجموع فيكون كل من الوحدات نفس الموضوع له كما في المشترك او بجزء من جزئياته كما في العام او جزءاً من اجزائه كما في اسماء العدد واخرج العام عن تعريف



الخاص بقيد الاقرار لا بقيد الواحد والاولى اخرجه قيد الواحد ويجعل قيد  
الاقرار لصرف الواحد عما هو المتبادر منه الى امر آخر يقتضيه المقام على  
ما سنينه في تعريفه (قوله موضوعا لكثير) والمراد بالوضع هو التصدي وبالكثير  
ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فلا يلزم ان يكون كل لفظ مشتركاً بين نفسه  
وبين معناه الذي فرض وضعه بازائه على القول بان كل لفظ موضوع بازائه  
نفسه على ما سبق بيانه ولا ان يكون المشترك بين المعنيين خارجاً عن تعريفه لكنه  
يلزم ان تكون الاسماء التي وضعت اولاً للمعاني الكلية ثم نقلت الى المعاني العلمية  
لمناسبة اولاً كالانسان مثلاً اذا فرض انه علم لشخص مشتركاً لصدق التعريف  
عليه بل يلزم جميع اللفاظ المتقولة والالفاظ الموضوعية في اصطلاح لمعنى  
وفي اصطلاح آخر لمعنى آخر كالكاة والصلاة اللهم الان يقال المراد الاوضاع  
التي لا يتوسط النقل والاصطلاح بينها (قوله اورده بدل المأول) قال نخر  
الاسلام القسم الاول اربعة اوجه الخاص والعام والمشتراك والمأول وهو  
المذكور في اكثر كتب القوم واسقط صاحب التنقيح المأول وذكر بدله الجمع المنكر  
وعلمه بان المأول ولو كان من المشترك ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأى  
المجتهد فلا يصح درجه في التقسيم الذي هو باعتبار الوضع وهكذا اسقطه المصنف  
واورد بدله الجمع المنكر واجاب عن تعليل صاحب التنقيح بان المراد من المأول  
المعدود من اقسام القسم الاول ليس مطلق المأول الشامل للمأول من  
المشترك ومن الخفي والمشكل والمجمل بل المراد هو المأول من المشترك فيصيح  
درجه في اقسام الوضع لان اطلاق المأول عليه باعتبار الوضع لانه هو الذي  
ترجح بعض معانيه بالتأمل في نفس الصيغة وملاحظة الوضع كما قالوا في القرو  
المشترك بين الحيض والطمهر انه الحيض لا للطمهر لانهم تأملوا في جوهر لفظ  
القرو ووجدوه موضوعاً للمعنى الاجتماع فعملوه على معنى يوجد فيه الاجتماع  
وهو الحيض لانه دم يقضه رحم امرأة بالغة بسبب اجتماعها فيها ولا يخفى عليك  
ان هذا لا يصلح جواباً عما ذكره صاحب التنقيح وانما يصلح لو سلم صاحب التنقيح  
كون المأول من المشترك باعتبار الوضع لكنه لا يسله ثم علل وجه عدوله بان  
في درج المأول في التقسيم المذكور تكلفاً لا احتياجاً الى تخصيصه بالمأول  
من المشترك وفي اعتبار الجمع المنكر في هذا التقسيم ضرورة لاستقلاله بالوضع  
ولا يمكن ادراجه في سائر الاقسام اما في الخاص والمشارك فظاهر واما في العام  
فلا لانه وان جعله قوم من العام لكن المختار عند المحققين واختاره المصنف انه ليس

وان كان موضوعاً لكثير وضع كثير فهو  
(المشترك) وان كان موضوعاً لكثير غير محصور  
بوضع واحد بلا استغراق فهو (الجمع المنكر)  
اورده بدل المأول لان اطلاق المأول  
ليس باعتبار الوضع وان بقي تناوله الوضعي

بعام بل واسطة على ما ذكرناه فلا بد من ذكره اصاله هذا وقد عرف نحر الاسلام  
المأول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأى واعتضوا عليه بان  
قوله من المشترك وبغالب الرأى غير لازم في التعريف فان الخفي والمشكل والمجمل  
اذا زال عنها الخفاء بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس سمي مأولاً ايضا على  
ما صرح به في الميزان والتقويم وكذلك الظاهر والنص اذا جمل على بعض محتملاته  
يصير مأولاً بلا خلاف واجيب باننا لانسلم ان المراد تعريف مطلق المأول بل  
المراد تعريف المأول من المشترك لانه من اقسام النظم باعتبار الوضع على  
ما صرح به الشارح ولو سلم ذلك لكن المراد بالمشارك هو المشترك اللغوي وهو ما فيه  
خفاء واحتمال لا اشتراك للمعاني فيه والمراد بغالب الرأى هو الظن الغالب سواء  
حصل من خبر الواحد او القياس او التأمل في الصيغة كما في لفظة القرو فينشد  
يدخل في الحد جميع اقسام المأول ويكون تقدير كلامه المأول ما ترجح بمغايه  
خفاء بعض وجوهه بغالب الظن لكنه يرد عليه ان يكون القسم اعم من  
المقسم فالصواب هوقتصار على الجواب المنعى وقال في التقرير ان المأول  
في الاصطلاح ليس الا ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأى ولا يرد  
الاعتراض بالخفي والمشكل والمجمل المزال عنها الخفاء لان البيان ان كان قاطعاً  
سعى مفسراً بلا خلاف وان كان غير قاطع فلا يسمى مأولاً وذلك بوجوه اما اولاً  
فلا قيل ان بيان المجمل اذا كان غير قاطع فالحكم بعده مضاف الى النص وهو  
قطعي فيكون مفسراً فكذا في غير المجمل واما ثانياً فلان البيان يخرج عن حيز  
الخفاء بالضرورة فان كان قاطعاً فهو مفسر وان كان غيره يجب ان يكون نصاً  
لان كلاهما من اقسام البيان والتفاوت بتفاوت البيان واما المأول فلا  
مدخل له في هذا القسم لانه من وجوه النظم واما ثالثاً فلان قولهم الظاهر  
والنص اذا جمل على بعض محتملاته يصير مأولاً لا يخلو اما ان يراد بذلك البعض  
ما ساق له المتكلم كلامه اولاً فان لم يكن فليس بنص والقروض خلافه وان كان  
فلان سلم انه بالنسبة اليه مأول فظهر ان المأول المصطلح ما ترجح من المشترك  
بعض وجوهه بغالب الرأى على ما عرّفه نحر الاسلام وان الخفي والمشكل  
والمجمل اذا عرف بعض وجوهها ببيان قطعي او ظني ليس بالمأول المصطلح واما  
قولهم النص يحتمل التأويل فإرادهم يجوز ان يكون تأويل لغوي لا اصطلاحياً  
هذا كلامه لمخصافه في هذا التكلف في درج المأول في هذا التقسيم ولا بد من  
ادراجه لعدم اندراجه في قسم من الاقسام المذكورة (قوله واضيف الحكم الى



الصيغة) اشارة الى ما قالوا ان ادخل التأويل في اقسام النظم لان الحكم بعد التأويل يضاف الى الصيغة واللغة لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوى اولى . ( قوله لان المعدود ) على التثنية المذكور قوله بل لتكاف اضراب عنه وبيان لوجه عدوله عما ذكره صاحب التنقيح ( قوله ثم المراداه ) جواب عما يتوهم ان التكررة المنفية عام ولم يوضع لمعنى فاجاب بانها وان لم يكن لها وضع شخصي لكن لها وضع نوعي اذ قد ثبت من استعمالهم التكررة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم التثنية بمعنى عموم التثنية عن الاحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع لانه في العموم وهذا هو معنى الوضع النوعي لذلك المعنى فان قيل ان التكررة المنفية مجاز والتعريف المستفاد من التقسيم المذكور للعام الحقيقي لا المجازي قلنا ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز على ما صرح به في شروح المختصر ونحن في تقسيم اللفظ بحسب وضعه قبل الاستعمال فلا يلاحظ فيه كون معناه حقيقة او مجازا وقد اجيب عنه بجمع كونها مجازا كيف ولم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي وهو فرد مبهم على ما في التلويح واعتراض عليه بانه لا يخلو اما ان يراد بالتكررة المنفية عموم الافراد واستغراقها او لا وعلى الثاني لا يكون عاما وعلى الاول لا يكون حقيقة بل يكون مجازا لاستعماله في غير الموضوع له بالوضع الشخصي فان رجلا في نحو مارأيت رجلا موضوع بالوضع الشخصي بازاء الفرد المنتشر وقرينة التثنية موضوع للعموم والجواب عنه ان استعماله في غير الموضوع له بالوضع الشخصي اعني عموم الافراد لا يقتضي كونه مجازا الجواز ان يكون حقيقة فيه ايضا فان قيل قد تقدم انها موضوعه بازاء العموم بالوضع النوعي فيكون مجازا قلنا لان لم انحصار الوضع النوعي في المجاز بل قد يكون في الحقائق ايضا كما في المشتقات فان وضعها نوعي مع انها حقيقة فان قيل فعلى هذا يلزم ان تكون التكررة المنفية مشتركة بين المعنيين قلنا نعم كيف وان المشترك من خواص اللفظ الواحد والتكررة المنفية من حيث انها منفية ومقرنة باداة التثنية غير مجزأة عن تلك الاداة فهي حال كونها مجزأة موضوعة لمعنى وحال كونها مقترنة باداة التثنية موضوعة لمعنى فلا اشتراط اصلا ( قوله وكون عمومها عقليا ) جواب عما يقال ان عموم التكررة المنفية عقلي فلا يصح ان يقال انها موضوعة بازاء بالوضع النوعي فاجاب بجمع المناقاة بينهما يعني ان ما ثبت بالوضع هو قولنا ان التكررة المنفية لتثني الفرد المبهم وما ثبت بالعقل هو قولنا ان اتقاء الفرد المبهم لا يمكن

واضيف الحكم الى الصيغة لان المعدود من اقسام الوضع ليس مطلق التأويل بل التأويل من المشترك الذي يرجع بعض معانيه بالتأويل في نفس الصيغة وملاحظة الوضع كما اذا قيل القرو في قوله تعالى ثلاثة قرو بمعنى الحيض لا الاظهار لان هذه الصيغة تدل بالوضع على الاجتماع وهو يناسب الحيض لا الاظهار بل لتكلف فيه ضرورة في اعتبار الجمع التكرر لاستقلاله بالوضع وعدم اندراجها في سائر الاقسام ثم المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي فيدخل في العام التكررة المنفية لانها اوضاع نوعيا وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان اتقاء فرد مبهم لا يمكن الا باتقاء كل فرد لا ينافي ذلك وبالكثرة مقابل الوحدة فيشمل المعنيين فصاعدا

الا باتقاء كل فرد وثبت احدي المقدمتين بالعقل لا ينافي ثبوت الاخرى بالوضع ( قوله ان لا يكون في اللفظ اه ) اي لا ما تكون غير محصورة في نفسها والا فالافراد المحققة محصورة البتة ولا ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر الى ما يدخل تحت العد والايلازم ان تكون السموات والارضون موضوعا لكثير غير محصور لدخولهما تحت العد ولفظ نحو الف الف موضوعا لكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثاني خاص ( قوله التقسيم الثاني باعتبار دلالة على المعنى ) هذا ما قاله نحر الاسلام والثاني في وجوه البيان اي طرق اظهار المعنى ومراتبه وهو ثمانية اقسام بيانه ان اللفظ قد يعرض لدلالته بالنظر الى ارادة المتكلم المعنى المقصود منه جلاء وخفاء وكلاهما يتفاوتان فكل درجة منهما تسمى باسم ضبطا لاعتبارات استخراج الاحكام من النصوص على وجه الاتقان بخلاف دلالة اللفظ على ما يراد به ان وصل الى حيث كونه مقصودا للمتكلم مع كونه قابلا للتأويل يسمى ذلك اللفظ نصا وان لم يصل الى ذلك بل كان قوطنة او تمة لذلك يسمى ظاهرا والاول ان ازداد حتى وصل الى انه لم يبق قابلا للتبديل فهو المحكم وان انحط عن ذلك بحيث لا يقبل التأويل فهو المفسر وكذلك الخفاء اما ان يكون للجهل بتعيين الواضع بان يوجد لفظ مستعملا في معنى ولفظ آخر مستعملا فيه ايضا ولم يعلم الترادف كلفظ السارق بالنسبة الى اخذ الكفن فانه مستعمل فيه في لسان الشرع وقد استعمل فيه ايضا لفظ النباش ولم يعلم الترادف فيسمى ذلك خفيا واما ان يكون الخفاء لغير ذلك فان ذلك الجهل دلالة دليل بصرفه عن ظاهره فهو المشكل وان كان عدم دليل على احد المعاني فهو مع امكان الاستقصار من المتكلم او لحوق بيانه يسمى المجمل ويدونه يسمى المتشابه وقال بعض المحققين في وجه الضبط ان اللفظ اما ان يكون ظاهر المراد للسامع او لم يكن والاول ان لم يكن مقرونا بقصد المتكلم فهو الظاهر وان كان مقرونا به فان احتمل التفصيل والتأويل فهو النص والا فان قبل التسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان لم يكن ظاهرا المراد فاما ان كان عدم ظهوره لغير الصيغة او لنفسها والاول هو الخفي والثاني ان امكن دركه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوحا فهو المجمل وان لم يكن مرجوحا فهو المتشابه وفيما ذكره الشارح في وجه الضبط نوع محالقة لذلك كما من الوجهين حيث اعتبر في الظاهر احتمال التأويل والتفصيل ( قوله لان كون اللفظ بحيث يتقهم منه المعنى ) يعني ان التصرف في اللفظ نوعان تصرف من جهة وضعه لمعناه وهو القسم الاول وتصرف

ويكون الافراد غير محصورة ان لا يكون في اللفظ دلالة على الانحصار في عدد معين فيدخل في العام السموات ونحوها التقسيم ( الثاني ) حاصل ( باعتبار دلالة ) اي اللفظ ( عليه ) اي المعنى قدمه على التقسيم الحاصل باعتبار الاستعمال لان كون اللفظ بحيث يتقهم منه المعنى مقدم على الاستعمال فارتعلق به يجب ان يقدم على ما يتعلق بالاستعمال







لان الدلالة تابعة للوضع لا للارادة ويدل ايضا على جزم ذلك المعنى ولازمه تعالى  
وهذا لان بعد الوضع لا تسقط الدلالة عن اللفظ فكذا لا تسقط عن جزئه ولازمه  
(قوله الرابع باعتبار الوقوف به) قد تقدم من قبل انه رحمه الله جعل اقسام هذا  
القسم من اقسام اللفظ الدال على المعنى ولهذا قال فهو الدال بعبارة وبإشارته اه  
لامن اقسام المعنى على ما ذهب اليه بعض شيوخ البردوي ومعنى الوقوف  
الاطلاع على مراد المتكلم والدلالة في العبارة والاشارة اعم من المطابقة والتضمن  
والالتزام بخلاف الدلالة والاقتضاء على ما سيأتي في بحثها (قوله الدال بعبارة به)  
الضمير راجع الى اللفظ وقد اضافها نحر الاسلام الى النص حيث قال والقسم  
الرابع اربعة اوجه الاستدلال بعبارة النص وانما اضاف رحمة الله عليه الى اللفظ  
لما ذكره وان مراد نحر الاسلام بالنص ههنا مطلق اللفظ وبالعبارة عينه (قوله  
فان دل عليه بالمفهوم لغة) قوله لغة تميز احتزبه عن معناه الشرعي المستنبط  
بالاستخراج قال نحر الاسلام في بعض كتبه المراد منه المعنى الذي ادى الكلام  
اليه كالايلام من الضرب فانه يفهم لغة لاشرا لا المعنى الذي يوجه ظاهر النص  
فان ذلك من قبيل العبارة فمكان هناك مفهوم مان مفهوم يوجه ظاهر  
اللفظ وهو ما يفهم من الضرب من استعمال آلة التأديب في محل قابل ومفهوم  
يؤدى اليه اللفظ وهو مفهوم المفهوم كالايلام من ذلك وانه ايضا لغوي  
فان كل من كان من اهل اللسان يفهم منه ذلك ومثاله قوله تعالى فلا تقل  
لهما اف فان له معنى معلوما بظاهره وهو اظهار السامة بالتلفظ به ومعنى  
مفهوما بمعناه وهو الاذى وهو المفهوم منه لغة لاقياسا لان المفهوم القياسي  
نظري وهذا المعنى ضروري لان كل من كان من اهل اللسان يقف من لفظ  
اف على حرمة الايذاء بدون الاجتهاد فالمعنى فاللفظ ان دل على المعنى اى  
الحكم بمفهومه اللغوي الذي ادى اليه فهو الدال بدلالته فان قوله تعالى لا تقل  
لهما اف دل على حرمة الضرب والشتم بحرمة الاذى على ما سيأتي تفصيله  
فحرمة الضرب من حيث انه ثبت بالمعنى لا باللفظ لم يسم منصوبا ولا اللفظ نصا  
فيه ومن حيث انه ثابت بالمعنى اللغوي لا الشرعي يسمى دلالة فعلى هذا في تمييز  
عليه استخدام تأمل (قوله والا) اى وان لم يدل بالمفهوم لغة بل بالمفهوم شرعا  
فهو الاقتضاء وان لم يكن مفهوما لغة ولا شرعا فهو التمكنات الناسدة (قوله  
ولو بالحيثيات اه) فان لفظ العين مثلا عام من حيث تناوله جميع افراد الباصرة  
ومشترك من حيث الوضع للباصرة والعين الجارية والذهب والفضة والشمس

وغيرها

التقسيم (الرابع) حاصل (باعتبار  
الوقوف به) اى اللفظ (عليه) اى المعنى  
(وهو) ايضا اربعة لان اللفظ ان دل على  
المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فهو (الدال بإشارته)  
بإشارته (والا فهو) (الدال بدلالته) والافه  
وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم  
لغة فهو (الدال بدلالته) والعلمة في جميع ذلك  
(الدال باقتضائه) وجه ضبط يقلل الانتشار  
الاستقراء وما ذكر وجه ضبط يقلل الانتشار  
ويسهل الاستقراء فان قيل من حق الاقسام  
التيان والاختلاف وبعض هذه الاقسام  
يصدق على بعض قلنا لا يلزم في كل تقسيم  
التيان الحقيقي بين الاقسام بل يكفي التقابل  
بينها ولو بالحيثيات والاعتبارات لاسيما  
في التقسيمات المتعددة بالاعتبارات المختلفة  
كما في هذا المقام وكنت قسم الاسم تارة الى  
العرب والمبني واخرى الى المعرفة والتكررة  
مع التداخل بينهما (وبعدها) اى بعد  
هذه الاقسام (امور) لم يقل اقسام لانها  
لا تصلح الاسمية للفظ كما لا يخفى (تمثل  
الكل) اى تعتبر في كل واحد من الاقسام  
السابقة وهي ايضا اربعة

وغيرها فلا منافاة حقيقة بين الوضع الكثير للمعنى الكثير وبين الوضع الواحد  
لافراد معنى واحد انما المناقاة بينهما اعتبارية وقد تنا في الحينين حقيقة  
كالوضع لكثير غير محصور والوضع لواحد او لكثير محصور فاللفظ لا يكون عاما  
وخاصا وحقيقة ومجازا باعتبار الحينين لان الحينين متناقضتان لا يجتمعان  
في لفظ واحد بخلاف العام والمشارك فانهما قد يجتمعان كما في لفظ العين (قوله  
معرفة مأخذها) اى مأخذ الاقسام المذكورة وهي الخاص والعام  
وغيرهما (قوله كالتخصص مثلا) اى وكذا العام مأخوذ من قولهم مطر عام  
اذا شمل الامكنة وكذلك اقسام قال نحر الاسلام وبعد معرفة هذه  
الاقسام قسم خاص وهو وجود اربعة ايضا لمعرفة مواضعها وترتيبها ومعانيها  
واحكامها وقال شارحه اراد من معرفة المواضع معرفة اشتقاق هذه الاقسام  
كمعرفة الخصوص والعموم في الخاص والعام كقولهم الخاص مأخوذ من  
قولههم اختص فلان بكذا والعام مأخوذ من قولهم مطر عام اذا شمل الامكنة  
وعلى هذا سائر الاقسام واراد بترتيب الاقسام ان يعرف المستدل الرابع والمرجوح  
فيقدم الرابع على المرجوح واراد بمعانيها اللغوية والشرعية واراد بالاحكام  
الاثباتية بالنسبة لها من ثبوت الحكم قطعاً او ظاهراً وجوب التوقف والشارح  
فسر مأخذها بالمعاني الوضعية ثم بينها بمأخذ الاشتقاق ثم فسر معانيها بالمعاني  
الشرعية والحقائق الاصطلاحية دون اللغوية على ما في شروح البردوي لان  
معرفة المعاني الوضعية اللغوية تستلزم معرفة مأخذ الاشتقاق اعلم ان هذه  
الامور الاربعة انما هي باعتبار عوارض تعلق الاقسام السابقة وذلك لان معرفة  
النصوص اما ان تكون من جهة ما دخل في النص او لا والاول اما ان يكون  
مقصودا بالذات او وسيلة اليه فالثاني لاستخراج المعاني بحسب معنى جنه  
والاول معرفة المعاني اللغوية او الشرعية او العرفية والثاني اما ان يكون  
باعتبار ذاته او ما صدر عنه فالاول قوى في رتبة الدلائل من حيث كونه مبني  
للفرض او الوجوب او غيره راجعا عند المقابلة او مرجوحا والثاني الاحكام  
الناتجة بحسب تلك القوة فيشمل الاقسام العشرين لان كل واحد من الخاص  
والعام والنص والمحل وغيرها يحتاج الى معرفة المواضع والترتيب والمعاني  
والاحكام (قوله ولم يتعرض لهذا الامر في المتن) اى لم يتعرض لبيان هذا  
الامر في مقام التفصيل الا في مع تعرضه للثلاثة الباقية حيث قال واما الخاص  
فلفظ وضع اه فانه هو الامر الثاني وهكذا ذكر الثالث والرابع في محله (قوله

وغيرها

الاول (معرفة مأخذها) اى معانيها  
الوضعية التي اخذت هي منها كالتخصص مثلا  
فانه مأخوذ من قولهم اختص فلان بكذا  
اى انصرف ولم يتعرض لهذا الامر في المتن لانه  
جدواه في نظريات الاصول مع كونه مستقصى  
في المطولات والثاني (معرفة معانيها)  
اى حقائقها الشرعية وحدودها  
الاصطلاحية والثالث (معرفة ترتيبها)  
اى تقديم بعضها على البعض عند التعارض  
والرابع (معرفة احكامها) اى الامار  
الناتجة بها من اثبات الحكم قطعاً او ظاهراً ونحو  
ذلك



تبلغ الا اعتبارات الى ثمانين ) لكنها ليست ثابتة في الخارج بل اعتبارات عقلية اذ لا تقابل بينها في الحقيقة ولهذا قال تبلغ الاعتبارات قال في الكشف انهم قسموا النظم الى اقسام تبلغ ثمانين قسما ولكنه مشكل لان التقسيم على انواع ثلاثة تقسيم الجنس الى انواعه ولا بد فيه من ان يكون مورد القسمة مشتركا بين الاقسام كتقسيم الحيوان الى انسان وفرس وتقسيم الكل الى اجزائه كتقسيم الانسان الى الحيوان والناطق ولا يستقيم فيه اطلاق اسم الكل على كل قسم بطريق الحقيقة وتقسيم الشيء باعتبار اوصافه كتقسيم الانسان الى عالم وكاتب وابيض واسود ولا بد فيه من اشتراك مورد القسمة ايضا ومن ان يوجد في الجميع من يوصف بالكتابة دون العلم وبالبياض دون السواد وبالعكس ليمتيز كل قسم من غيره في الخارج وليس ما نحن فيه من قبيل الاول لعدم اشتراك مورد القسمة بين الاقسام لان مورد القسمة هو الكتاب وليس مشتركا بين الاقسام المذكورة اذ لا يمكن ان يحكم على الامور الاربعة الاخيرة انها من الكتاب وايضا لا بد في تقسيم الجنس الى انواعه من التباين الحقيقي بين الانواع وما نحن فيه ليس كذلك ولا من قبيل الثاني ايضا لان معرفة موضع الاشتقاق ليس من اجزاء الخاص وكذا معرفة معناه وحكمه وترتيبه وقس عليه سائر الاقسام ولا من قبيل الثالث ايضا لان مورد القسمة ليس بمشترك بين الاقسام الاربعة الاخيرة لان معرفة المأخذ والمعاني والترتيب ليس وصفا ثابتا للكتاب كوصف الكتابة والبياض والسواد للانسان (قوله اما الخاص اه) قال نقر الاسلام اما الخاص فكل لفظ وضعه انما سقط رجه الله كلكل لان المقام مقام التعريف والتعريف للحقيقة وكل للافراد فلا يناسب التعريف فان قيل ان كلمة لفظ عام لا تصافها بصفة عامة وهو الوضع لمعنى فيتنظم جميع الافراد التي تصف بهذه الصفة انتظاما اجتماعيا يلزم ان يكون الخاص عبارة عن جميع الالفاظ التي وضع كل واحد منها لمعنى واحد على الافراد وليس كذلك لان الخاص عبارة عن كل لفظ وضع لمعنى واحد على الافراد لاعن مجموع هذه الالفاظ فالاولى ان يذكر كلمة كل دفعا لهذا لانها لعموم الافراد لا لعموم الاجزاء اجيب عنه بان هذا فرع على جواز وقوعه في هذا المحل ولكنه ليس بجائز كما ترى فان قيل فاذا لم يجز اخذ كل في التعريف فما وجه صحة التعريف مع اتصاف لفظ بصفة عامة وافادة هذا الاتصاف للعموم قلنا ان المعتبر في اجزاء التعريف هو الشمول في موضع الجنس والاحتراز في موضع

الفصل لامر آخر قوله لفظ كالجنس يشمل المعرف وغيره كالمهمات وما بعده بمنزلة الفصل على ما ذكره (قوله وان دلت عقلا) كدلالة اخ على الوجع واح على السعال فان دلالتهم اعقلية طبيعية من قبيل دلالة الانزع على المؤثر (قوله فيدخل فيه اسماء العدهاء) فان قيل قد صرح في التقييد وغيره ان كلامنا العام واسماء العدهاء موضوع للكثر فكيف يدخلان فيه قلنا معنى كون العام موضوعا للكثر كونه موضوعا لامر مشترك فيه وحدات الكثير ومعنى كون اسماء العدهاء موضوعا لكونه موضوعا لمجموع وحدات الكثير من حيث هو المجموع ومعنى كون المشترك موضوعا لكونه موضوعا لكل واحد من وحدات الكثير فيكون كل من الوحدات جزئيا من جزئيات الموضوع له في العام وجزءا من اجزائه في اسماء العدهاء ونفسه في المشترك على ما في التلويح وقيل ان معنى اللفظ ما وضع اللفظ بازائه ووحدته وكثرته انما تكون بوحدة الوضع وكثرته وليس المراد بالواحد ههنا مالا جزئه حتى يكون معنى اسماء العدهاء والعام كغير ابل ماله وضع واحد ولا شك ان اسماء العدهاء والعام متصفا بالوضع فيكون معنيهما متحدين بهذا المعنى فيدخلان في التعريف اقول هذا خلاف ما يتبادر من التعريف لان المتبادر منه كون المعنى متصفا بالوحدة قبل الوضع ثم يوضع اللفظ بازائه وكذا الكثرة في تعريف العام وعلى ما ذكره ذلك القائل يلزم اتصاف المعنى بالوحدة والكثرة بعد الوضع (قوله ويخرج به المشترك) لانه موضوع لا كثر من واحد باوضاع كثيرة وقيل يخرج به المطلق ايضا على قول من لم يجعل المطلق خاصا ولا عاما بل واسطة بينهما وهذا لان المطلق متعرض للذات من حيث هو وليس يتعرض للصفات اصلا والوحدة والكثرة من الصفات العارضة للمعنى باعتبار الوضع والحق ان المطلق خاص والازم ان تكون اقسام النظم اكثر من اربعة لانه ليس بعام ولا مشترك ولا مأقول فاذا لم يدخل في الخاص يلزم الزيادة بالضرورة لا يقال اما ان يراد بالوضع الوضع الاول او مطلق الوضع فان اريد به الوضع الاول يخرج المشترك بوضع لان الاشتراك عارض بالوضع الثاني ولم يكن في الوضع الاول بل في الوضع الاول وضع لمعنى واحد وان اريد به مطلق الوضع فقد حصل الاحتراز عنه بقوله لمعنى لا بقوله واحد لان معنى صيغة فرد كرجل فلا يدل على اكثر من معنى واحد كما لا يدل رجل على اكثر من معنى واحد لانا نقول المراد مطلق الوضع ولفظة معنى مصدر في الاصل يقال عني عناية ومعنى وان كان بمعنى المفعول

وان دلت عقلا (لمعنى واحد) حقيقي او اعتباري فيدخل فيه اسماء العدهاء ويخرج به المشترك

فاذا ضربت هذه الاربعة في الاقسام العشرين تبلغ الاعتبارات الى ثمانين وبعضهم قد امن النظر فادعى انها تبلغ الى سبعماية وثمانية وستين وذلك لان اقسام النظم اربعة منها مختصة بالفرد وهي اقسام الوضع وعناية منها مختصة بالمركب وهي اقسام الظهور واللفظ واربعة مشتركة بينهما وهي اقسام الاستعمال ولا اشتراكها بينهما تعتبر في الاقسام الاثني عشر فتصير الاقسام ثمانية واربعين ثم استفادة الاحكام الشرعية من كل واحد منها اما بالعبارة او بالاشارة او بالدلالة او الاقتضاء فهذه معتبرة في كل واحد من الثمانية والاربعين فيصير المبلغ مائة واثنين وتسعين قسما وفي كل واحد منها الاعتبارات الاربعة الاخيرة فيصير المبلغ سبعماية وثمانية وستين (اما الخاص) هذا شروع في تفصيل الاقسام (لفظ وضع) خرج به الالفاظ الغير الموضوعة



ههنا فيجوز ان يراد به الواحد والكثير لان المصدر جنس يشمل القليل والكثير  
وزوال معنى المصدرية ههنا بإرادة المفعول لا يمنع ذلك باعتبار اصله فلما كان  
كذلك وجب تأكيده بالواحد ههنا لكونه مرادافا سند اخراج المشترك اليه فان  
قبل لا يصح ان يراد به مطلق الوضع وهو تخصيص اللفظ بازاء المعنى مطلقا  
والا لزم دخول الحقيقة او المجاز في التعريف فيجمل على الوضع الاول لئلا  
تدخل الحقيقة او المجاز في التعريف لانها يعرضان للفظ باعتبار الاستعمال  
لا باعتبار اصل الوضع والعموم والخصوص يعرضان له بالنظر الى اصل  
الوضع فلا تكون الحقيقة او المجاز دخلا بهذا الاعتبار وانما يصير الخاص او العام  
حقيقة او مجازا اذا انضم اليه ارادة معناه الموضوع له او غير الموضوع له لا ترى  
ان المشترك الذي هو من هذا القسم انما يكون مشتركا اذا اعتبر مجردا عن الارادة  
فاذا انضم اليه ارادة لم يبق مشترك لان ارادة الجميع لا تصح وبارادة البعض لم يبق  
الاشتراك ولكن الاشتراك بالنظر الى اصل الوضع وصلاحيه اللفظ لكل واحد على  
السواء قلنا قد تقدم مرارا ان هذه تقسيمات لا اقسام حقيقة فلا يمنع ان يكون  
لفظ خاصا في معنى وهو حقيقة فيه او مجاز فلا يضر دخوله في التعريف (قوله  
على الافراد) قال القائل في شرح المعنى قوله على الافراد يخرج به العام  
لان المراد به ان يكون المعنى منفردا عن الافراد المتحدة نوعا او جنسا انتهى فعلى  
هذا يكون الافراد صفة للمعنى وقال في الكشف والتقرير وبقوله على الافراد  
خرج العام فانه وضع لمعنى واحد شامل للافراد اذ المراد من قوله على الافراد  
كون اللفظ متناولا لمعنى واحد من حيث انه واحد مع قطع النظر عن ان يكون له  
افراد في الخارج اولا وهذا ايضا يدل على ان الافراد صفة للمعنى والحاصل  
ان كلا من الخاص والعام موضوع بازاء معنى واحد لكن المعنى في الخاص  
افراد المعنى عن الافراد اى عدم شموله للافراد سواء كان له افراد في الخارج  
كانسان ورجل ومائة او لم يكن كذلك والمعتبر في العام شمول المعنى للافراد  
وبهذا يتضح خروج العام بقيد الافراد واعتراض عليه في التقرير بانه يفضى الى  
العموم المعنوي حيث جعل الافراد عن الافراد وعدم الافراد صفة للمعنى  
وهو مناط الخصوص والعموم والمشهور ان كلا من العموم والخصوص  
صفة للفظ فالاولى ان يقال ان العام ايضا خرج بقوله واحد على الافراد  
لصرف الواحد عما هو اولى واقدم له اعني الواحد الحقيقي الذي لا يوجد الا  
في خصوص العيني فانه لو اقتصر على قوله بمعنى واحد والواحد الحقيقي اولى من

دون العام (على الافراد)

غيره

غيره لم يتناول التعريف غير خصوص العيني فذكره لبيان ان المراد به مطلق  
الواحد انتهى يعني ان قوله على الافراد بيان للواحد لصفة للمعنى حتى يفضى  
الى الخصوص والعموم المعنوي (قوله اى عدم المشاركة) قال نغرا لاسلام لفظ  
وضع لمعنى واحد على الافراد واقطاع المشاركة وقالوا قوله واقطاع المشاركة  
تأكيده للافراد وبيان للازمة لا أنه من تمام الحدة وبينهما نوع تغاير لان الافراد  
بالنظر الى ذاته وقطع الشركة بالنظر الى الغير والظاهر انه تفسير للافراد بحرف  
العطف ويشير الى ان الافراد هو قطع النظر عن الافراد وان كانت موجودة  
في الواقع حتى يكون التعريف متناولا للاقسام كلها فالشارح اشار  
بحرف التفسير الى انه تفسير له لا تأكيده فعنه عدم قصد المشاركة بين الافراد  
لا عدم المشاركة في الواقع فيكون معنى التعريف لفظ وضع لمعنى منفرد  
عن ملاحظة الافراد وهذا في الواحد الحقيقي والاعتبارى على السواء (قوله  
فيدخل التنبيه) جعلها في التنقيح نظير اسماء العدد في الوضع لكثير محصور  
وهذا لانها خاصة في الفردين (قوله ومنه) اى من الخاص (قوله ويخرج  
العام) لانه وضع لمعنى واحد على الاشتمال لافراد والذى ظهر من عطف  
الجمع المتكرر على العام انه يخرج ايضا بقيد الافراد ولا يجنى عليك انه خارج بقوله  
لمعنى واحد لانه وضع لكثير على ما تقدم ثم الجمع المتكرر يخرج عن الخاص سواء  
كان من العام او كان واسطة بينهما على الاختلاف السابق (قوله فينطبق  
الحدة) اعلم ان الخاص في الاسم على ثلاثة انواع خصوص العيني كزيد  
وخصوص النوعي كرجل ومائة وخصوص الجنسي ككائنات والتعريف  
المذكور ينطبق على كل من الانواع الثلاثة لان الظاهر ان المراد من المعنى  
المذكور في التعريف هو مدلول اللفظ لا ما يقوم بالغير كالعلم والجهل فيشمل  
خصوص العيني ايضا لان الشخصيات معاني الالفاظ الموضوعية وكذلك ينطبق  
على الفعل والحرف ايضا ولو حل المعنى على ما يقوم بالغير لم ينطبق التعريف على  
الخصوص العيني ولهذا الاحتمال اعني حل المعنى على ما يقوم بالغير عزف  
نغرا لاسلام الخاص بتعريفين حيث قال اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى واحد  
على الافراد وكل اسم وضع لمعنى معلوم على الافراد فان حل المعنى  
في التعريف الاول على مدلول اللفظ يتناول التعريف الانواع الثلاثة للخاص  
وتكون افراد الخصوص العيني بالذكر في التعريف الثاني لقوة المغايرة بين  
الخصوص العيني وبين الخصوص النوعي والجنسي وان كان المراد

اى عدم المشاركة بين الافراد المتحدة نوعا  
او جنسا فيدخل التنبيه ومنه الفعل  
والحرف مالم يشترك لفظا ويخرج العام والجمع  
المتكرر فينطبق الحد على المحدود (وهو) اى  
ذلك المعنى (في الاسم) بقيد لان التعيين  
والنوعية والجنسية لا يتأتى في الفعل  
والحرف (عين) اى معنى مشخص لا يقبل  
الاشتراك اصلا (كزيد) فان معناه جزئي  
حقيقي (او) ذلك المعنى (نوع) ان  
اشترك بين الافراد في الجملة (كرجل ومائة)  
اورد مثالين اشارة الى ان اسماء العدد من  
الواحد بالنوع (او) ذلك المعنى (جنس)  
ان كثر شيوعه بالنسبة الى النوع  
(كائنات) فانه اكثر شيوعا من الرجل



ما يقوم بالغير يكون التعريف الاول تعريفًا للخصوص النوعي والجنسي  
والثاني للخصوص العيني على ما صرح به في الكشف والغرض من تحديد نحر  
الاسلام كل قسم مجده على حدة على الاحتمال الثاني اشارة الى ان الخصوص  
قد يجري في المعاني والمسميات جميعا بخلاف العموم فانه لا يجري الا في المسميات  
كذا في الكشف ثم اعلم انهم اختلفوا في ان المجل هل هو من الخاص او لا قيل نعم  
وقيل لا فليكن الكشف ان المجل داخل في الخاص عند من عرفه بلفظ وضع لمعنى  
واحد على الافراد لان اللفظ خاص سواء كان معناه معلوما او مجهولا لان  
خصوصية اللفظ بالنسبة الى الواقع لا بالنسبة الى القائل والسامع فلا يشترط  
فيه العلم وعلى ما عرفه شمس الاغة وهو لفظ وضع لمعنى معلوم لا يدخل  
في التعريف وهو الاصح لان الشئين اتفقا في بيان حكم الخاص انه لا يحتمل  
التصرف فيه بيانًا لانه مبين بنفسه والمجل لا يعرف الا بالبيان فيكون خلاف  
الخاص ويمكن ان يقال ان المجل لا يدخل في الحدة على ما ذكره المصنف ايضا  
لانه لما تعرض للوحدة بقوله واحد والمجل لا تعرف وحدة مفهومه وكثرته فلا  
يمكن الحكم عليه بالوحدة كما لا يمكن الحكم عليه بالكثرة فلا يدخل وبعد حقوق البيان به  
ومعرفة وحدة معناه لم يبق مجالا فدخل في التعريف (قوله وهذه الاطلاقات)  
اي اطلاق الانسان جنسا والرجل نوعا على اصطلاح اهل الشرع لانهم  
لا يعتبرون التفاوت بين الذاتي والعرضي الذي اعتبره الفلاسفة في جعل الشئ  
جنسا ونوعا ولا يلتفتون الى اصطلاحاتهم ولا الى استنكارهم كون الرجل نوعا  
للانسان بان الانسان نوع الانواع ولا نوع بعده بل حكموا تارة على الرجل والمرأة  
باختلاف الجنس نظرا الى فحش التفاوت بينهما في المقاصد والاحكام فقالوا  
لو اشترى عبدا فظهر انه امة لا ينعقد البيع لاختلافهما في الجنس ولو كان  
اختلافهما في النوع لانعقد البيع لان الاختلاف في النوع لا يمنع الانعقاد  
بخلاف البهائم لعدم فحش التفاوت فيها بين الذكر والانثى في المقاصد فلا يمنع  
الانعقاد لاختلافهما في النوع وحكموا تارة بكونهما نوع الانسان نظرا الى  
اشتراكهما في الانسانية واختلافهما في الذكورة والانوثة (قوله وانما  
اختار هذا الترتيب) اي تقديم الخصوص العيني على النوع والجنسي لكونه  
مناسبا للخاص ومعنى الاختصاص (قوله من حيث هو هو) قال غير الاسلام  
بعد ما عرف الخاص بالتعريفين اللذين ذكرناهما اللفظ الخاص يتناول الخصوص  
قطعا ويقينا بلا شبهة لما اريد به من الحكم لا يتناول الخاص عن هذا في اصل الوضع

وان احتمل التغير عن اصل وضعه لكان لا يحتمل التصرف فيه بطريق البيان  
لكونه بينا لما وضع له وهكذا عبارات اكثر المشايخ واعترض عليه بان قوله  
لما اريد به من الحكم معارض لقوله لا يتناول الخاص عن هذا في اصل الوضع لان  
مقتضى الاول ان تناوله للخصوص لا اجل ما اريد به من الحكم الشرعي لا لوضعه  
ومقتضى الثاني انه لوضعه لا لاجل ما اريد به فذهب فريق من المتأخرين الى  
ان تناول الخاص لمدلوله واقادته له قطعاً بحسب اصل الوضع لا لامر آخر متمسكا  
بقوله لا يتناول الخاص عن هذا في اصل الوضع وذهب فريق منهم الى ان تناوله  
واقادته لمدلوله قطعاً لاجل ما اريد بمدلوله من الحكم الشرعي لا لجزء وضعه له  
متمسكا بقوله لما اريد به من الحكم دفعا للتعارض المذكور بالمجل على القولين  
وقال بعض المحققين ان تناوله له انما هو بحسب اصل الوضع واجاب عن التعارض  
المذكور بان الواضع الاول وضع الخاص لمدلوله قطعاً ليعتاد منه الحكم الشرعي  
حين ورود الشرع وهذا بيان لا محالة فيه وانما المستحيل ما لو وضعه ليعتاد منه  
الحكم الشرعي قبل ورود الشرع فكان المعنى ان الخاص يتناول مدلوله قطعاً  
في اصل الوضع لاجل ما اريد به من الحكم حين ورود الشرع فلا منافاة بين  
القولين وهذا اذا كان الواضع الاول هو الله تعالى ظاهر واما اذا كان هو البشر  
فبطريق ان الله تعالى الهمة على ذلك الوجه فوضعه كذلك ادرك ذلك الوقت  
اول يدركه فالمصنف اشار بقوله من حيث هو هو الى ان اقادته لمدلوله قطعاً انما هو  
بحسب الوضع لا لامر خارج عن الوضع لكن قوله فانه قد يكون بحسب  
العوارض خفيا يشعر بان الخفية المذكورة للاحتراز عن كونه خفيا باعتبار  
امر خارج لا للاحتراز عن ان اقادته لمدلوله لاجل ما اريد به من الحكم وقد يقال  
ان مراده بالمدلول هو الحكم الشرعي لا المعنى الذي وضع له على ما هو الظاهر من  
لفظ نحر الاسلام وصرحه في شروحه مثلاً لفظه الثلاثة يتناول معناها الموضوع له  
بحسب وضعها له وهو الافراد المعلومة ويفيد الحكم الشرعي المتعلق به وهو  
وجوب التبرص به يعني ان دلالة على الحكم الشرعي قطعاً من وضعه لمعناه  
لا لامر خارج يفضي الى خفائه كما ان دلالة على معناه الموضوع له من حيث  
وضعه له لما اريد به من الحكم الشرعي فان قيل ان الموجب للحكم الشرعي هو  
الكلام التام لا اللفظ المفرد قلنا كانه اراد ان له دخلا في اقادة الكلام اياه (قوله  
قطعاً) تميز من نسبة الاقادة الى المدلول اي يفيد مدلوله من جهة القطع او حال  
من فاعل يفيد معنى قاطعا اي يفيد مدلوله حال كونه قاطعا في الاقادة وحاصل

(يفيد مدلوله قطعاً) اي على وجه يقطع  
الاحتمال الناشئ عن الدليل وسياق تمام  
توضيحه

وهذه الاطلاقات على اصطلاح اهل الشرع  
دون الفلاسفة وانما اختار هذا الترتيب  
مخالفا للعموم لانه المناسب للخاص كما لا يخفى  
(وحكمه) اي اثر الخاص الثابت به (انه)  
اي الخاص (من حيث هو هو) مع قطع  
النظر عن الامور الخارجية فانه قد يكون  
بحسب العوارض خفيا يوجب الظنية



المعنى على التقديرين انه يفيد مدلوله على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن الدليل او المحتمل او بيان تغيير فان قيل الخاص يحتمل بيان التغيير والمجاز فكيف يفيد القطع واجيب عنه بوجوه احدها ان القطع يطلق على معنيين احدهما ما لا احتمال فيه اصلا كالحكم والمتواتر ويسمى علم اليقين والثاني ما فيه الاحتمال الناشئ عن دليل كالظاهر والنص والخبر المشهور ويسمى علم الظمائية والثاني اعم من الاول لان الاحتمال الناشئ عن دليل اخص من مطلق الاحتمال وتقيض الاخص اعم من تقيض الاعم والمراد بالقطع ههنا هو المعنى الثاني وهو يجماع الاحتمال المذكور لانه لما لم ينشأ عن دليل ألحق بالعدم وانما لا يجماع الاحتمال الناشئ عن دليل كاحتمال المجاز عند القرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة ولا يخفى عليك ان هذا مبنى على ان نفس الاحتمال وان لم ينشأ عن دليل قادح في اليقين فيصل القطع على المعنى الثاني وهو مذهب مشايخ سمرقند وريسم ابي منصور المازندراني وقال العراقيون والقاضي ابو زيد ان الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل غير قادح في اليقين فيثبت يجوز جعل القطع ههنا على المعنى الاول ايضا وثانيها ان الاحتمال صفة اللفظ وهي صلاحية لان يراد به غير مدلوله وارادة الغير هو المحتمل وقولهم قطعاً راجع الى المحتمل لا الى الاحتمال حتى لو انقطع الاحتمال يكون مفسراً او محكما فالمعنى ان الخاص من حيث هو يفيد مدلوله بحيث يقطع قطعاً ارادة الغير الذي هو المحتمل ولم يقطع صلاحية اللفظ للغير فعلى هذا يكون قطعاً مفعولاً مطلقاً للفعل محذوف لا تمييزاً ولا حالاً كما في الوجه الاول وفيه نظر اما اولاً فلان الاعتراض وهو الجمع بين القطع والاحتمال المتنافيين باق بعد فان المحتمل للغير وما يقطع الاحتمال للغير بحسب الوضع هو اللفظ فيلزم اجتماع المتنافيين في محل واحد وهو اللفظ سواء جعل المتعلق هو الاحتمال او المحتمل واما ثانياً فلان اللازم وهو قوله كان مفسراً لا يخلو اما ان يكون حقاً او باطلاً فان كان باطلاً يلزمه تقيض التالي فينتج تقيض المقدم هكذا لو انقطع الاحتمال لكان محكما لكنه لم يكن مفسراً فلم يقطع الاحتمال فيلزم المحذور المذكور اعني الجمع بين المتنافيين وان كان حقاً يلزمه عين التالي وهو غير منتج لان استثناء عين التالي غير منتج كما ان استثناء تقيض المقدم غير منتج فان قيل استثناء تقيض المقدم وعين التالي انما لا ينتج لجواز ان يكون اعم من المقدم وههنا التالي مساو للمقدم فان انقطاع الاحتمال يستلزم كونه محكما وكونه محكما يستلزم انقطاع الاحتمال ومثل هذا جائز في الجدل اجيب بمنع المساواة بينهما ولو سلم

فيلزم

فيلزم ان لا يكون خاصاً لان الخاص ما لا يقطع عنه الاحتمال عند الخصم فلا يكون هذا الكلام نافعا وثالثها ان الاحتمال بالنسبة الى بيان التغيير والقطع بالنسبة الى بيان التفسير يعني انه يفيد مدلوله بحيث لا يحتمل بيان التفسير لان بيان التفسير اما لاثبات الظهور وهو حقيقته او لازالة الخفاء وهو لازمه وكلاهما لا يستقيم في الخاص لانه بين نفسه وبينه بيان تفسير يؤدي الى اثبات الثابت او ازالة المزال والشارح رحمه الله اشار الى هذه الاجوبة الثلاثة على الترتيب المذكور كما ترى (قوله لا الاحتمال بمعنى صلاحية) عطف على قوله الاحتمال الناشئ (قوله فالقطع يجمع مع هذا الاحتمال) اي الاحتمال بمعنى صلاحية اللفظ يعني ان محل الاحتمال هو اللفظ ومحل القطع هو المحتمل والاحتمال الناشئ عن الدليل فلا يلزم اجتماع المتنافيين في محل واحد لكنه فيه نظر على ما ذكرناه آنفاً وما ذكرنا ظهوراً في كلام الشارح قصوراً تأمل (قوله) فان قيل الخاص (منع لكونه بينا في نفسه) (قوله ولذا جعل الخلع اه) اعلم ان خلع الاسلام وغيره ذكرنا من فروع العمل بالخاص كون الخلع طلاقاً لا فسخاً مستدلين بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما اقتدت به وكون الطلاق الصريح مشروعاً بعد الخلع مستدلين بالقائه في قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد وصاحب التمتع ترك الاول ولم يذكر من فروع ذلك واعتذره في التلويح بان كونه من هذا الباب ليس بظاهر فلذا اقتصر المصنف على الثاني ورده رحمه الله اقتداءً بفخر الاسلام وادعى ظهور كونه من هذا الباب بما حاصله ان لفظ الطلاق وان لم يذكر في آية الخلع صريحاً لكنه ذكر بطريق بيان الضرورة الذي هو من قبيل المنطوق فاذا ذكر بهذا الطريق كان يفيد مدلوله قطعاً لكونه خاصاً فلا يكون فسخاً على ما روى عن الشافعي في قوله تقديم لكونه اطلاقاً لعمل الخاص اقول ان ما ثبت ببيان الضرورة هو كون فعل الزوج عند اقتداء المرأة بنفسها طلاقاً ولا يلزم من كون فعله في تلك الحالة طلاقاً ذكر لفظة الطلاق ثم حتى ثبت مدعاه لان الخصوص من احوال اللفظ لا من احوال الفعل ولو سلم ذلك لكن النزاع بيننا وبينهم ليس في افادة لفظ الطلاق قطعاً لمدلوله لكونه خاصاً اذ الخصم لا يكره بل النزاع في ان فعل الزوج عند اقتداء المرأة وهو الخلع هل هو طلاق او فسخ وما ذكره لا يثبت فالحق ما ذكره في التلويح فان قيل اذا لم يكن ذلك من هذا الباب فبأي طريق ثبت كون الخلع طلاقاً قلت لما علم بطريق بيان الضرورة ان فعل الزوج عند اقتداء المرأة هو الذي عبر عنه بالطلاق

ل ز ٣٤

او المحتمل وهو ارادة الغير لا الاحتمال يعني صلاحية اللفظ لان يراد به الغير لانه باق حتى لو انقطع ايضا بصير اللفظ مفسراً فالقطع يجمع مع هذا الاحتمال لا المحتمل او بيان تفسير لانه اما لاثبات الظهور وهو حقيقته او لازالة الخفاء وهو لازمه وكلاهما باطل لان الخاص بين نفسه فيؤدي الى اثبات الثابت او ازالة المزال فان قيل الخاص قد يكون مبهماً يحتاج الى تبين المراد منه قلت الخاص من حيث هو خاص لا يكون مبهماً وانما الابهام يجب للعوارض فتشأ التهمة العقلية عن قيد الحقيقة ثم لا ذكر قطعاً الخاص اراد ان يفترع عليه فروعاً فقال (ولذا) اي لا افادة الخاص لمدلوله قطعاً (جعل الخلع طلاقاً لا فسخاً) فانك ستعرف ان المذكور في آية الخلع لفظ الطلاق وان علم اعتباره في ذكر اقتداءها بطريق بيان الضرورة فبعد ما اعتبرنا في طريق كونه يفيد مدلوله قطعاً لكونه خاصاً فلا يكون بمعنى الفسخ كما روى عن الشافعي لان فيه اطلاقاً لعمل الخاص فاذا ظهر كونه من هذا الباب فالاعتذار عن تركه بان كونه من هذا الباب ليس بظاهر ليس بظاهر



في قوله تعالى الطلاق مرتان بقرينة تقدمه فعدم تخلصها بالاقتداء إنما يقتضي  
وهو الخلع طلاقا ترك العمل بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله تعالى فلا جناح  
عليهما فيما اقتدت به ثم ثمة هذا الخلاف في انتقاص عدد الطلاق بالخلع وعدم  
انتقاصه (قوله وذلك ان الله تعالى اه) شروع في بيان كون المستلزمين  
من فروع افادة الخلع مدلوله قطعا على الترتيب المذكور في المتن (قوله ذكر  
الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان) ذكرنا في وجه استدلال  
المسئلة الاولى ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله  
والمطلقات يتربصن الى قوله تعالى ويعولن حق بردهن ومرة بقوله الطلاق  
مرتان فامسالك بمعروف اي التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق  
دون الجمع والارسال دفعة فانه بدعي ولم يرد بالمرتات حقيقة التثنية بل التكرير  
كما في قوله تعالى فارجع البصر كرتين ثم ذكر اقتداء المرأة بقوله فان ختم الايقين  
حدود الله فلا جناح عليهما فيما اقتدت به وخصص فعل المرأة في الاقتداء بعد  
جميعهما في ان لا يقبلا ولا جناح عليهما لتقرير فعل الزوج عند اقتداءهما على  
ما سبق وهو الطلاق المذكور في قوله الطلاق مرتان لان مقصود هاهنا  
الاقتداء بتخلص نفسها ولا تخلص الا بفعل الزوج ذلك فكان هذا بيانا بطريق  
الضرورة لنوع الطلاق بمال وبدونه ومنه هذا البيان في حكم المنطوق فكان  
لفظ الطلاق مذكورا ضرورة وهو خاص في مدلوله فيفيده قطعا فله فضا على  
ما ذهب اليه الشافعي ابطال العمل بالخاص فان قيل لو كان طلاقا اصارت  
الطلقات اربع في سياق الآية ثالثة هاهنا المذكور في آية الخلع رابعة هاهنا المذكور  
بقوله فان طلقها قلنا المراد بآية الخلع عين المراد بقوله الطلاق مرتان لا غير  
فلا يكون ثالثا بل يكون ثانيا فيكون المذكور بقوله فان طلقها ثالثا فان  
قيل ينافيه لفظ مرتان قلنا المراد بمرتات بيان مشروعية الطلاق لاحقيقة  
التثنية على ما ذكرناه آنفا ومقارنة ذكر الطلاق بالثمرة لا يقتضي الزيادة على  
الثلاث واعتراض على هذا الوجه بان قوله والمطلقات يتربصن الى آخره بيان  
لوجوب العدة لا الطلاق وقوله تعالى الطلاق مرتان كلام مبتدأ لبيان كيفية  
الطلاق الشرعي ومشروعيته والاستدلال على المدعى لا يتوقف على ذكر قوله  
والمطلقات يتربصن فالشارح اشار بقوله ذكر الطلاق الذي يكون مرتين  
بقوله الطلاق مرتان الى دفع هذا الاعتراض يعني ان الطلاق الذي يكون مرتين  
انما ذكر بقوله الطلاق مرتان لا بقوله والمطلقات يتربصن (قوله الا بذلك الفعل)

(و) لذا ايضا (ص) طلاقا مختلفا اي  
ايضا صريح الطلاق على المرأة بعد الخلع  
وذلك ان الله تعالى ذكر الطلاق الذي يكون  
مرتين بقوله الطلاق مرتان ثم ذكر اقتداء  
المرأة به بقوله فان ختم ان لا يقبلا حدود الله  
فلا جناح عليهما فيما اقتدت به اي لا اثم على  
الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما اقتدت به  
نفسا وفي تخصيص فعلها في الزوج على  
جميعهما في ان لا يقبلا تقرير فعل الزوج على  
ما سبق وهو الطلاق لانم الا تخلص بالاقتداء  
الا بذلك الفعل فكان هذا بيانا لنوعه اعني  
بمال وبدونه

اي فعل الطلاق اقول فيه نظران عدم تخلصها بالاقتداء انما يقتضي  
ما يكون مناطا لتخلصها من فعل الزوج لا الطلاق منه فليكن ذلك  
الفعل قبول الزوج المال منها وهو الخلع اذ بهذا القبول يحصل التخلص فان قيل  
ذلك القبول هو الطلاق بقرينة ما سبق من قوله الطلاق مرتان قلنا نعم لكن  
المقصود ليس اثبات كون ذلك القبول طلاقا بل المقصود اثبات ان كون الخلع  
طلاقا من فروع افادة الخلع القطع لمدلوله وذلك لا يثبت بما ذكر وانما يثبت  
بيان كون لفظ الطلاق مذكورا في الآية ولو بطريق الضرورة ولم يثبت  
ذلك (قوله ثم قال اه) شروع في بيان وجه استدلال المسئلة الثانية قالوا  
في بيانه ان الله تعالى ذكر الطلاق عقيب الخلع بحرف الضاء حيث قال  
فان طلقها وهو خاص في الوصل والتعقيب فدل قطعا على ان المختلفة يلحقها  
صريح الطلاق وصار معنى الآية فان طلقها بعد الخلع واعتضوا عليه تقلا وعقلا  
اما تقلا فلانه ذكر في التأويلات وعامة التفاسير ان هذه الآية رجعت الى قوله  
تعالى الطلاق مرتان اي فان طلقها بعد التطليقتين طلاقا آخر واما عقلا فلانه  
لا يخلو المراد من قوله فان طلقها اما بيان مباشرة الطلقة الثالثة ان كانت  
شرعية ثابتة بقوله او تسريح باحسان على ما روى عن ابي زرير العجلي او بيان  
الشرعية كما ذهب اليه العامة وعلى التقديرين يجب وصله بالآية لا بالخلع  
فلا يبق التسلسل في المسئلة ولانه لو اعتبر الترتيب والوصل لصار عدد الطلاق اربعا  
ثالثا مرتب على الطلقتين رابعا على الخلع واجاب الامام البرغري عنه بان  
ما ذكره في الاستدلال على الحقيقة وما ذكره اهل التفسير تأويل وتأويل طائفة  
لا يكون حجة طائفة اخرى وبانه لبيان شرعية الطلقة الثالثة ولم تثبت شرعيةها  
في قوله او تسريح باحسان وان قوله فيما اقتدت به يفسر الى الطلقتين  
المذكورتين في اول الآية لانه بيان طلقة اخرى لانه لم يذكر تطليقة اخرى من  
جهة الزوج فكانه قيل فلا جناح عليهما فيما اقتدت به في الطلاقين المذكورين  
ثم رتب على الاقتداء الطلقة الثالثة فلا يلزم منه كون الطلاق اكثر من الثلاث  
ويصح ان يكون النص حجة ورد صاحب الكشف هذا الجواب بانه مع بعده عن  
سياق النظم ومخالفته لاقوال المفسرين لم يبق حجة في المسئلة الاولى وبانه لو كان  
الامر كذلك لكان المراد بآية الخلع هو الطلاق على مال لا الخلع مع انه خارج بدليل  
سبب نزوله لانه نزل في حق الخلع فالاولى ان يتمك في هذه المسئلة بما رواه  
ابوسعيد الخدرى رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال المختلفة

ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا  
بمال ام لا فكأنه قال فان طلقها بعد  
التطليقتين التين كتابهما او احداهما خلع  
فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع علا  
بوجوب الفاء



يلحقها صريح الطلاق مادامت في العدة وبالمعاني الفقهية المذكورة في المبسوط وغيره انتهى واجيب بأننا لانسلم ان ما ذكره الامام البرغري بعيد عن سياق النظم بل الامر بالعكس لان جعل آية الخلع معترضة واتصال قوله فان طلقها باقول الكلام وانفصاله عن الاقرب وهو الاقتداء بعد منه مع ان الفاء تقتضي الوصل والتعقيب وعلى تقدير جعلها منصرفة الى الطلقتين وجعل فان طلقها متصلة باقول الآية على ما ذكره البرغري لا بعد فيه وبصح جيبته في المسئلة لان الاقتداء حينئذ عبارة عن تخليص نفسها بشئ من المال وانما يحصل لها ذلك من قبل الزوج فلا بد من فعل من قبله ولم يذكر له فعل آخر غير ما سبق فيكون الصادر منه في تلك الحالة هو الطلاق فيلزم منه ان يكون كل خلع طلاقا بلا عكس كل واحد به تتم الحجة على المسئلتين ولكن يرد على البرغري انه لا يمكن ان يصرف قوله فيما اقتدت الى الطلقتين المذكورتين لان الواقع بالخلع تطليقة بائنة والتطليقتان المذكورتان رجعيتان اما على قول من قال بان المعنى الطلاق الرجعي مرتان ولا رجعة بعد الثلاث فظاهر واما على قول من قال بان المعنى ان التطليق الشرعي يجب ان يكون تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع والارسال دفعة فكذلك بدليل قوله تعالى عقبه فامساك بمعروف او تسريح باحسان فان معنى الامساك بالمعروف هو الرجعة على قصد الاصلاح ومعنى تسريح باحسان ان يوقع عليها الطلقة الثالثة او يترك المراجعة حتى تقتضي عنها وتحصل اليقونة فقد اتفق المفسرون على ان المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الذي يملك فيه الرجعة فلو اريد به ان يخلع لما صحت الرجعة لكونها بائنة هذا ما ذكره في هذا المقام قول الشارح اي بعد المرتين اشارة الى ان قوله فان طلقها متصل باقول الآية وقوله سواء كانت بمال او لا فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كتاهما او احدهما خلع اشارة الى ان الاقتداء منصرف ايضا الى الطلقتين المذكورتين على ما ذكره البرغري فكان اتصال قوله فان طلقها بقوله الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالاقتداء الذي هو الخلع لانه ليس بخارج عن الطلقتين لكن يرد على قوله كتاهما او احدهما خلع بحث من وجهين احدهما ما ورد على البرغري وهو ان كون احدهما او كليهما خلعا يستلزم ان تجوز الرجعة بعد الخلع عملا بالفاء في قوله فامساك بمعروف وليس كذلك والثاني ان خلعية كليهما انما تجوز بعد ثبوت ملك آخر بنكاح جديد بين الخلعين فلم لا يجوز ان يكون تعقيب الطلقة الثالثة للطلقتين كذلك بان يتخلل نكاح جديد بين الطلقتين

والثالثة

والثالثة فلا يدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع على ما هو المدعى فان قيل ان الطلقة الثالثة حينئذ تكون بعد النكاح لا بعد الطلقتين وهو المفروض قلنا يتخلل النكاح لا يفتر تعقيب الفاء ههنا لان معناه عدم شئ من جنس الطلاق لا عدم يتخلل شئ اصلا لجواز التراخي لشيئين اللهم الا ان يقال مبني كلام القوم ان الفاء للتعقيب من غير تراخ وحكم صورة التراخي مستفاد من دليل آخر وقوله فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع اشارة الى ما ذكره البرغري من انه لبيان مشروعية الطلقة الثالثة بعد الخلع لالبيان مباشرتها على ما هو الفرض على تقدير ثبوتها بقوله او تسريح باحسان لانه حينئذ يكون قوله فان طلقها بيان الحكم التسريح على معنى انه اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان اثر التسريح فلا يتحل له من بعد حتى تنكح زوجها غيره وحينئذ لا دلالة في الآية على شرعية الطلاق على عقيب الخلع والحاصل ان كلا من الاقتداء وقوله فان طلقها على تقدير اتصالهما بقوله الطلاق مرتان على ما ذكره البرغري يصح التمسك بقوله فان طلقها على صحة وقوع الطلاق بعد الخلع ويندفع ما توهم وروده من اشكالات احدها لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء في قوله تعالى فان ختمت ان لا يقيا حدود الله والثاني لزوم عدم مشروعية الطلقة الثالثة قبل الخلع والثالث لزوم ترجع الطلاق بقوله فان طلقها ووجه الاندفاع ان الخلع ليس بمرتبة على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقب الفاء ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الخوف لا جناح في الاقتداء واتصال فان طلقها بالاقتداء هو الاتصال بالطلقتين المذكورتين فلا يلزم شئ من المذورات الثلاثة لكنه يرد عليه محذوران آخران احدهما لزوم كون الطلقتين المذكورتين خلعا لا رجعيا مع انهم صرحوا بانهما رجعيتان بقرينة قوله فامساك بمعروف وثانيهما منع صحة التمسك بها على المطلوب لان المذكور في الآية على التقدير المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع واجيب عن الاول بان كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم اخذ مال وعلى تقدير اخذه يكون خلعا ولا يخفى عليك ان هذا الجواب يفيقه قوله فامساك بمعروف وعن الثاني بان الآية تزلت في الخلع لافي الطلاق على مال فيكون المذكور فيها هو الخلع لا الطلاق وبان الطلاق على مال اعم من الخلع لا منافع له وفي كل منهما نظر اما في الاول فلان سبب النزول ان اعتبار اداء وجوب تقدير لفظ الخلع في الآية لا الطلاق فيجوز

ل ز ٣٥



ان يجعل الخلع على الفسخ على ما قاله الشافعي فلا يصح التمسك على المسئلة الاولى  
اذا المنافع من حله على الفسخ كان لفظ الطلاق وقد اتفق فلا يكون بيان الضرورة  
بيانا وما في الثاني فلا ان الخلع لا يسم اعمية الطلاق على مال من الخلع حتى  
لوساها لم يصح نزاعه في المسئلتين بل يقول انهما متنافيتان فان قيل رأسا انا  
لان لم ان الفاء ههنا للترتيب والتعقيب لم لا يجوز ان تكون لمجرد العطف كيف  
وانه لم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة وجوب التحليل بعدها من غير  
سبق الاقتداء والطلاق على مال الزيادة على الكتاب اجيب بانه لو سلم ذلك لكنه  
ثبت بالايجاع والخبر المشهور كحديث العيلة وانما اطيننا الكلام توضيحا للمرام  
(قوله يجعل الخلع فحشاء) انما ذكر هذا دفعا لما يقال ان الفاء متصل باول  
الكلام عندهم ايضا فيلزمكم ترك العمل بالفاء ايضا ووجه الدخ ان اتصاله عندها  
ليس كاتصاله عندهم لاننا لم نجعل آية الخلع معترضة بينهما كما جعلتم كذلك فيلزم  
عليكم ترك العمل بالفاء من التعقيب والاتصال بل جعلناها متصلة باول الآية  
فصار اتصال فان طلقها بالاقتداء كاتصالها باول الآية وبالعكس (قوله ولذا  
ايضا وجب اه) توضيح الباب ان وجوب مهر المثل حكم كل نكاح صحيح  
لامهر فيه عندها سواء سكنت عن المهر عند العقد او شرط فيه او سمي عند العقد  
وشروط المرأة مثله من جنسه بان تزوجها على الف على ان ترد اليه الفاضح ولها  
مهر مثلها بغيره لعدم التسمية لان الالف تقابل مثلها في النكاح بلا تسمية وكذا  
لو تزوجها على حكمها او على حكمه او على حكم رجل آخر فانه في الجهالة فوق  
جهالة مهر المثل فيجب مهر المثل الا ان في الاضافة الى نفسه ان حكم لها بقدر  
مهر المثل او اكثر من مخرج او دونه فلا الا ان ترضى المرأة وفي الاضافة اليها  
ان حكمت بمهر مثلها او اقل جاز لا بالقل الا ان ترضى المرأة ولا بالاكثر الا  
ان يرضى الزوج وفي كل هذه الصور يجب مهر المثل عندها بنفس العقد سواء  
زوجت نفسها او اذنت هي لوليها ان تزوجها بلا تسمية المهر او على ان لا مهر  
لها وهي التي تسمى المفوضة بكسر الواو على الصحيح وقد يفتح بمعنى ان وليها  
توضها الى زوجها بلا مهر وقال الشافعي نكاحها نفسها بلا ولي باطل فلا يصح  
محلل للزواج ههنا ونكاح المفوضة التي فسرنا الشارح صحيح واختلفت الرواية  
عنه في لزوم مهر المثل ففي رواية عنه لا يجب شيء اصلا لا قبل الدخول ولا بعده  
ولا قبل موت احدهما ولا بعده وهو الظاهر من عبارة الهداية فانه عليه بان

المهر خالص حقها فتتمكن من نفه ابتداء كما تتحكم من اسقاطه انتهاء وفي رواية  
اكثر اصحابه عنه انه يجب مهر المثل بالدخول لا بالموت كما لا يجب بالعقد وهي  
التي اختارها الشارح حيث قال وهو الدخول عنده ووجه الشافعي ما ذكرناه  
من ان المهر خالص حقها فتتمكن من نفه ابتداء كما تتحكم من اسقاطه بعد  
التسمية ولنا قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم فان الباء  
خاص وضع لمعنى الا لصاق فيدل قطعا على امتناع انفكالة الابتغاء وهو  
القصد الصحيح عن المال اي المهر ومعنى الابتغاء هو الطلب والمعنى بين الله تعالى  
ما يجعل لكم مما يحرم ارادة طلبكم بالمال لكنه لما كان سببا للعقد الصحيح فسر به بالعقد  
الصحيح فالقول بانفكالة العقد الصحيح عن المال كما ذهب اليه الشافعي ابطال لعمل  
الخاص وهو الباء وما ذكره قياس في مقابلة النص فلا يعمل به على اننا لانسلم ان  
المهر وجوب ابتداء حقها بل هو حق الشرع وانما يصير حقها حالة البقاء فتلك  
الاراء دون النفي لان الاصل ان يلاقى التصرف ما تملكه دون ما لا تملكه  
وانما قيد العقد بالصحيح احترازا عن الفساد فانه لا يجب فيه مهر المثل بنفس  
العقد بالاتفاق بل يتأخر الى الوطى وقال نضر الاسلام احل الله تعالى الابتغاء  
بالمال والابتغاء لفظ خاص وضع للطلب والطلب يقع بالعقد ففي تراخي البذل  
عن الطلب الصحيح الى الوطى ابطال لعمل الخاص ولما ورد عليه ان بالتراخي  
الى زمان الوطى لا يبطل الطلب والعقد بل انما يبطل التصاقه بالمال عدل عنه  
الى ما ذكره من ان المراد بالخاص ههنا هو الباء الموضوع للاصاق لالفظ  
الابتغاء (قوله وههنا الجحاث) الاول ان التمسك بالآية المذكورة في المفوضة  
من اصحابنا لا يصح لانها انما تدل على مشروعية النكاح وصحته بالمال ولا تدل  
على عدم مشروعيته بلا مال بل هو مكوث عنه فيها فيشوق الى قيام دليل  
آخر على عدم مشروعيته ولم يوجد بل الدليل قائم على مشروعيته بلا مال ايضا  
وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم وانكحوا الايامي منكم فانه باطلا قد  
يدل على مشروعية النكاح بلا مال وقد تقررت في محله ان المطلق يجري على  
اطلاقه والمقيد على تقييده ولا يعمل المطلق على المقيد عندها بلا موجب  
وسأني في باب ان شاء الله تعالى اذا ثبت هذا فالحاصل هذا البحث منع لقوله فيدل  
قطعا على امتناع انفكالة الابتغاء عن المال ولقوله فالقول بانفكالك ابطال  
لعمل الخاص فان قيل ان الآية المذكورة اعني ان تبتغوا باموالكم تدل بمنطوقها  
على صحة العقد بالمال وبمفهومها تدل على عدم صحته بلا مال فيصح التمسك بها

وههنا الجحاث الاول ان الابتغاء ورد مطلقا  
عن الاصاق بالمال في قوله تعالى فانكحوا  
ما طاب لكم والمطلق عندها لا يعمل على المقيد  
الثاني ان ابطال موجب الخاص يلزمكم ايضا

ففي تعاقب الفاء باول الكلام يجعل الخلع  
فسخا وذكره اعتراضا كما ذهب اليه الشافعي  
ترك العمل بموجب الفاء وهو التعقيب (و)  
لذا ايضا (وجب على الزوج مهر المثل بالعقد)  
الصحيح بلا تسمية المهر (في المفوضة) بكسر  
الواو وهي التي اذنت لوليها ان يزوجه من غير  
تسمية المهر او على ان ليس المهر لها لا التي  
زوجت نفسها بلا مهر لا نها لا تكون محلا  
للخلاف لفساد نكاحها عند الشافعي بخلاف  
الاولى فان نكاحها صحيح بالاتفاق وانما  
الخلاف في موجب المهر وهو الدخول عنده  
ومجرد العقد عندها لاقوله تعالى واحل لكم  
ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم فان الباء  
خاص معناه الاصاق فيدل قطعا على امتناع  
انفكالة الابتغاء وهو العقد الصحيح عن المال  
فالقول بالا نفكالك كما ذهب اليه الشافعي  
ابطال لعمل الخاص وانما عدل عن تقريره  
الاسلام ومن تبعه ان الابتغاء لفظ خاص لان  
الذي يبطل في المفوضة ليس هو الابتغاء بل  
اقرار المال والتصاق به



بهذا الاعتبار قلنا ان مفهوم الخلاف ليس بجدة في الدرايات عندنا فان قيل فهو  
جدة عند الخصم فيصح الزامه قلنا نحن في مقام تحقيق المذهب لا في مقام  
الالزام (قوله لانكم قيدتم) فانهم قالوا في الكتب الفقهية ان للمفوضة مهر  
المثل ان دخل بها الزوج او مات عنها او ماتت هي عنه (قوله فقتضى هذا) ان  
ولا يفتي عليك ان الآية المذكورة ساكنة عن هذا على ما مر فكيف يصح ان  
يجعل هذا مقتضاها اللهم الا ان يقال انه بناء على مذهب السائل لان مفهوم  
الخلاف جمة عنده (قوله وههنا كذلك) فان الحادثة في المطلق والمقيد هو  
النكاح والحكم جوازهم وهدمادخلا على ذلك الحكم حيث قال في المطلق فانكحوا  
وفي المقيد ان تنكحوا باموالكم (قوله وعن الثاني) حاصل هذا الجواب الفرق  
بين نفس الوجوب ووجوب الاداء والمقيد بما ذكر هو وجوب الاداء لانفس  
الوجوب بل نفس الوجوب ثبت بمجرد العقد حتى لو طلقها قبل الدخول لا يلزم  
مهر المثل بل يلزم المتعة عملا بقوله تعالى ومتعوهن على الموسع قدره وعلى  
قدره (قوله على ما حملناه عليه) من انها دليل على امتناع انفكاك الابطناء  
وهو العقد الصحيح يعني ان صحة النكاح بدون المال ثابتة بقوله تعالى لا جناح  
عليكم لان تفرضوا الهن عطف على تمسوهن فيكون معناه ان طلقتم الهن قبل  
الدخول او قبل فرض المهر وكذا بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم فلا بد لقوله  
تعالى واحل لكم ما وراءكم الاية من محل حملناه على ما ذكرناه لا على  
ما ذكره السائل اعدم الحاجة اليه لنسبونه بالايتين المذكورتين (قوله جمع قرء  
بفتح القاف) كذا في الكشف وقال في المصباح والقرء فيه لغتان الفتح وجمعه  
قروء واقرو مثل فلس وافلس والضم ويجمع على اقراء مثل قفل واقفال انتهى  
الظاهر منه ان القرء بالضم لا يجمع على قروء وانما يجمع على اقراء (قوله  
والطلقات) اعلم انه لا خلاف في ان القرء كما يطلق على الحيض يطلق على  
الطهر المتخلف بين الدمين على الاشتراك اللغوي لكنهم اختلفوا في ان المراد به  
في هذه الآية الطهر او الحيض لبطان ارادتهما معا فذهب الشافعي ومالك الى ان  
المراد به هو الطهر وذهب اصحابنا الى انه هو الحيض لانه لو حمل على الطهر لبطل  
موجب الخصاص وهو ثلاثة اياما بنقصان او بزيادة لان الطلاق يقع في طهر عملا  
بالسنة فان احتسب ذلك الطهر من الاقراء على ما هو مذهب الخصم حينئذ  
تكون مدة عدتها قروء وبعض قرء فينقص مدلول الخصاص اعني ثلاثة ايام  
وان لم يحتسب ذلك الطهر من الاقراء لزم الزيادة على مدلولها وذلك باطل فان قيل

كلاهما

كلاهما جائزا ما نقصان فقلوه تعالى الحج اشهر معلومات فان المراد بالاشهر  
شهران وبعض الثالث واما الزيادة فلانكم قد اوجبتم ثلاث حيض وبعضها اذا  
طلقها في الحيض فانه لا يعتبر بتلك الحيضة فالواجب ثلاث حيض وبعض  
واجب عن الاول بان الكلام في الجمع المقترن بثلاثة واشهر ليس كذلك لانه جمع  
منكر فيكون عاما او واسطة بينهما على ما مر وعن الثاني بما ذكره الشارح  
بوجهين احدهما انه لما وجب تكميل الحيضة الاولى بشئ من الاربعة وجب اتمام  
الاربعة ضرورة عدم تجزئة الحيضة الواحدة لا لتمام العدة نظيره ان عدة الامة  
نصف عدة الحرة اعني حيضة ونصفا لكنا جعلناها حيضتين ضرورة عدم تجزئة  
الحيضة الواحدة فان قيل ان الحيضة التي وقع فيها الطلاق لما وجب تكميلها  
بالاربعة يلزمها التجزئة بالضرورة قلنا ليس المراد عدم التجزئة من حيث المحل  
بل عدم التجزئة من حيث العدد يعني لا بد من تكميل عدد كل حيضة  
بحسب عاداتها المعروفة وليس الواجب عند الشافعي ثلاثة اطهار سوى الطهر  
الذي وقع فيه الطلاق كما قلنا في الحيض حتى يتأتى له مثل ما قلنا في الحيض  
ويتخلص من الاشكال بالزيادة لانه يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق على  
ما صرح به الشارح وثانيهما ان الكلام في الطلاق المسنون لا البدعي هذا  
ما ذكره ههنا والتحقيق انه لا يرد على الشافعي الاشكال بالزيادة لانه لما اعتبر  
الطهر الذي وقع فيه الطلاق لم يقل بوجوب ثلاثة اطهار غير ذلك الطهر حتى يرد  
عليه الاشكال بالزيادة كما يرد علينا في الحيض لعدم اعتبارنا الحيضة التي وقع فيها  
الطلاق فوجبنا ثلاث حيض سوى ذلك الحيض بالضرورة فاحتجنا في التخلص  
منه الى ما ذكر من الجوابين واما الشافعي فلا يرد عليه الاشكال بالزيادة كما لا يرد  
علينا الاشكال بالنقصان وبه يشعر كلام الشارح ايضا حيث قال الطهر  
الواقع فيه الطلاق محسوب عنده فينقص العدد عن الثلاثة ثم قال فيا يرد علينا  
من الاشكال وموجب العدد كما يطل بالنقصان يطل بالزيادة لان الظاهر منه  
خصوص الاشكال بالنقصان بالشافعي وخصوص الاشكال بالزيادة بما ذكرناه  
ولنا ايضا قوله عليه السلام وعدة الامة حيضتان لان الرق انما يؤثر  
في تنصيف ما في الحرة لافي النقل من الطهر الى الحيض فيلحق هذا بياننا بالمشتركة  
الذي في الكتاب اعني القرء فان قيل قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن نص في ان  
العدة هي الطهر لان اللام فيه بمعنى في على ما صرح به بعض آخر منهم وعلى  
التقدير ين يقتضى كون العدة هي الطهر لا الحيض والالزام وقوع الطلاق

ل ز ٣٦

لانكم قيدتم وجوب مهر المثل بالدخول  
او الموت فلم يلحق وجوب المال بالعقد الثالث  
ان يحصل الاستدلال هو ان الله تعالى احل  
الابطناء الصحيح لمصلحة المال تقتضى هذا ان  
لا يكون الابطناء المتفك عن المال صحيحا لان  
يكون صحيحا ومستوجبا لنسب ما نفي  
اوسكت عنه والجواب عن الاول ان الحكم  
يجعل على المقيد عندنا ايضا اذا اتحد الحكم  
والحادثة ودخل المطلق والمقيد على الحكم  
الثبت كما سألنا وههنا كذلك وعن الثاني  
انما قيد وجوب المهر بما ذكر بل الوجوب  
متحقق قبله بالعقد وانما المقيد به فقرره  
في الذمة وهو غير الوجوب وعن الثالث ان  
قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء  
ما لم تمسوهن او تفرضوا الهن فربضة دل على  
تحقق الطلاق بدون سبق فرض المهر وهو انما  
يترتب على النكاح الشرعي فاذا صح النكاح  
بدون تسمية المهر وجب ان تحمل الآية التي  
فمن فيها على ما حملناه عليه (و) لذا ايضا  
(بطل تأويل التروء) جمع قرء بفتح القاف  
وضمها والاول افصح (بالاطهار) دون  
الحيض (في آية التبرص) وهي قوله  
تعالى والطلقات يتبرصن باثنتين وثلاثين قروء



في الحيض قلنا ممنوع بل معناه فطلقوهن لاستقبال عدتهن والالزام ان تتقدم  
العدة على الطلاق حتى يقع فيها وهذا باطل (قوله بالرأى) اي المعقول وهو  
ان التاء في ثلاثة علامة التذكير في اسم العدد فيجعل على الطهر لانه مذكور وهذا  
مع كونه في مقابلة النص يقال انه بالنظر الى لفظ القرء على ماسياقي (قوله لان  
بعض الطهراء) دفع لما يقال اننا لانعلم انه اذا كان الطهر الواقع فيه الطلاق  
محسوبا عنده تنقضي العدة يباقي ذلك وطهرين لانه ثلاثة اطهار وانما يلزم ذلك  
لو كان الطهر اسما لمجوع ما يتخلل بين الدميين لم لا يجوز ان يكون اسما لتقليل  
والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا فلا يلزم انقضاء العدة بطهرين وبعض بل  
تنقضي ثلاثة اطهار فاجاب عنه بان الطهر اسم لما يتخلل بين الدميين لا اسم  
لتقليل والكثير على ما ذكره القوم والالزام انقضاء العدة بطهر واحد بل اقل ضرورة  
اشتماله على ثلاثة اطهار واكثر باعتبار الساعات والالزام باطل ولزم ايضا  
ان لا فرق بين الاول والثالث في صحة الاطلاق على البعض فيلزم منه انقضاء  
العدة بمضي شيء من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك على  
ما ذكره في التنقيح واعترض على كل من الملازمين بان الطهر حالة مستمرة لا يدخل  
تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الامور المستمرة مثل القيام  
والقعود فانها لا تنصف باسما العدد الا عند انقطاعها بالاضداد وكون بعض من  
تلك الحالة المستمرة طهر لا يستلزم كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة  
بطهر واحد ولا باقل كما ذكره القوم وانما يلزم ذلك لو كان كل بعض منه طهرا واحدا  
ولا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث كما ذكره في التوضيح بل الفرق ظاهر لان  
البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا بخلاف البعض من الثالث  
فانه لا يكون طهرا واحدا ما لم ينقطع واجيب عنه بان دخول الامور  
المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهاء كذلك يتوقف على ابتداء فانه كما لا يتصف  
اول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على  
البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث  
بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذلك وان ادعى جواز الاول  
دون الثاني لا بد له من بيان (قوله لغة) الظاهر ان يقول شرعاً تأمل (قوله  
اذ يجب عليها التبرص بثلاث حيض كوامل) اي سواء وقع الطلاق في الطهر  
او في الحيض اما الاول فظاهر واما الثاني فلما ساقى (قوله كما يبطل بالنقصان)  
اي عند السائل وهو الشافعي يبطل بالزيادة ايضا اي عندنا وهذا لان الشافعي لما

اعتبر

اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق لم يرد عليه الاشكال بالزيادة وانما يرد  
بالنقصان كما انه لا يرد علينا بالنقصان وانما يرد بالزيادة لعدم اعتبارنا الحيضة  
التي وقع فيها الطلاق (قوله اراد ان يدفع اه) والمراد بالاصل ما مر من ان  
الخاص يفيد مدلوله قطعاً والاراد من طرف الشافعي ومحمد حاصله ان الخاص  
لو افاد مدلوله قطعاً لما ثبت محالية الزوج الثاني لقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره  
لافضائه الى ابطال العمل بالخاص لكن اللازم باطل لانه محلل عندكم فاللزوم  
مثله وحاصل الجواب منع الملازمة وانما يلزم لو اثبتنا محليته بالآية المذكورة  
لكنا اثبتنا باشارة حديث العيلة وانما اثبتنا بالآية المذكورة انتهاء الحرمة  
الغليظة فقط وهو مدلول الخاص توضح المسئلة ان الرجل لو طلق امرأته طليقة  
او طليقتين وتنقضي عدتهما فترت وحت باخر فطلقة الاخر تنقضي عدتها منه ايضا  
ونعود الى الزوج الاول بنكاح جديد فهل يهدم الزوج الثاني الحرمة النابتة  
للاول بالطلقة او الطليقتين او لا يهدمها فاختلفت الصحابة فذهب ابن مسعود  
وابن عمر وابن عباس الى انه يهدمها كما يهدم الحرمة النابتة بالطلقات الثلاث  
واختاره ابو حنيفة وابو يوسف وذهب عمرو بن دينار بن كعب وابو هريرة الى انه  
لا يهدم حكم مادون الثلاث وانما يهدم حكم الثلاث فقط واختاره محمد والشافعي  
وزفر والخلاف مبني على ان الزوج الثاني هل ثبت الحل الجديد او لا يثبت بل هو  
غاية الحرمة فقط فمن قال انه مثبت له ذهب الى انه يهدم حكم مادون الثلاث  
كما يهدم حكم الثلاث ومن قال انه غاية فقط لا مثبت ذهب الى انه لا يهدم حكم  
مادون الثلاث وانما يهدم حكم الثلاث فقط واستدل محمد ومن تبعه بقوله تعالى  
فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وجه الاستدلال ان كلمة حتى  
خاص في معنى الغاية واثرا الغاية في انتهاء ما قبلها لافي اثبات حكم لما بعدها فلا  
يفيد الا انتهاء المغيا فلا يثبت بها الا انتهاء الحرمة النابتة بالطلقات الثلاث لانها  
المغيا في تلك الآية لان المراد بالطلاق هو الثالث بخلاف الطليقة والطليقتين حيث  
لا تنتهي الحرمة النابتة بهما بالزوج الثاني لعدم كونه غاية لهما واما الحل الجديد  
الثابت عند انتهاء تلك الحرمة الغليظة فالسبب السابق اعني انها من بنات  
بن آدم لا بالزوج الثاني والالزام باطل العمل بالخاص اعني حتى ولو ان اضافة الحكم  
الى سبب طهر اثره مرة اولى من اضافته الى ما لم يظهر اثره اصلا فصارت احر داره  
فخرجت المنازع عن ملكه ثم لما انتهت مدة الاجارة صارت المنازع مملوكة له بذلك  
جديد غير الاول لروال الاول بالتخليك ولكن بالسبب السابق وهو ملك رقبة الدار

قلنا ذلك بالنظر الى لفظ القرء فانه مذكور  
ثم لما فرغ مما فرغ اراد ان يدفع بعض ما ورد  
على الاصل فقال (ومحالية الزوج الثاني)  
اعلم ان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم  
اجمعين

وقد اتواها الشافعي بالاطهار فابطل موجب  
خاص هو الثلاثة بالرأى وذلك لان الطلاق  
المسنون ما يكون في الطهر والاطهار الواقع فيه  
الطلاق محسوب عنده تنقضي العدة يباقي  
ذلك وطهرين بعده فينقص العدد عن  
الثلاثة لان بعض الطهر ليس بطهر لغة لانه  
اسم لما يتخلل بين الدميين بخلاف ما لو اولت  
بالحيض اذ يجب عليها التبرص بثلاث حيض  
كوامل فان قيل قد اوجبتم ثلاث حيض  
وبعضا فيها اذا طلقت في الحيض وموجب  
العدد كما يبطل بالنقصان الاول بئى من  
لما اوجب تكميل الحيضة الاولى بئى من  
الرابعة وجبت بتمامها ضرورة ان الحيضة  
الواحدة لا تنجزى حكما على ان الكلام  
في الطلاق المسنون وهو الواقع في الطهر  
كما اشرنا اليه فان قيل التاء في الثلاثة تدل على  
تذكير المضاف اليه فيجعل على الطهر لان  
الحيض مؤنث



لا بانتهاء مدة الاجارة وله نظائر في الشرع كالصوم تنتهي حرمة الاكل والشرب  
بالليل ثم ثبت الحل بالسبب السابق وهو الاباحة الاصيلة وكبحريم البيع الى  
قضاء الجمعة وتحريم الاصطياد على المحرم الى انتهاء الاحرام والايامان المؤقتة  
تنتهي الحرمة النابتة بها بالغاية المضروبة ثم ثبت الاباحة بالسبب السابق واما  
اشتراط الوطئ في ثبوت ذلك الحل الجديد فعبارة حديث العسيلة لا بالآية لان  
النكاح فيها بمعنى العقد بدليل اضافته الى المرأة لا بمعنى الوطئ فلا بد لاثبات  
اشتراطه في التحليل من دليل وهو الحديث المشهور فاذا طلق امرأته ثلاث  
تطبيقات وتزوجت بآخر ودخل بها اتهمت الحرمة النابتة بالطلاق الثلاث  
بمقتضى الآية المذكورة ويثبت له حل جديد عند انتهاء تلك الحرمة ضرورة  
عدم ارتفاع النقيضين بسبب سابق لا بالزوج الثاني لما ذكرناه واذا طلقها طلبة  
او طلقين فنقض عتتها وتزوجت بآخر ودخل بها لا تنتهي الحرمة النابتة  
بالطقة او الطلقين لان الزوج ليس بغاية لها حتى تنتهي به وانما هو غاية للحرمة  
النابتة بالطلاق الثلاث لما تقدم من ان المراد بقوله فان طلقها هو الطلاق  
الثلاث فاذا لم تنته تلك الحرمة بالزوج الثاني كانت باقية بعده كما كانت قبله واذا  
كانت باقية لا يثبت له حل جديد بل انما يحل له بعد زوج آخر بطلاق بقي من  
الطلاق التي ملكها بالنكاح الاول من الطقة او الطلقين حتى لو طلقها الزوج  
الاول بعد العود اليه طقة او طلقين صارت مطلقه له ثلاث تطبيقات وقال  
ابو حنيفة رحمه الله وابو يوسف ان انتهاء الحرمة الغليظة ثبت بالآية المذكورة  
عملا بالخاص ومحلية الزوج الثاني ثبتت باشارة حديث العسيلة واشتراط الوطئ  
في التحليل ثبت بعبارة وانتهاء الحرمة الخفيفة ثبت بدلالة حديث اللعن على  
ما سبق في اثبات الحل الجديد عند انتهاء الحرمة الخفيفة ثبت ايضا باشارة  
حديث العسيلة او بدلالة حديث اللعن فلا يلزم باثبات محلية الزوج الثاني  
ابطال العمل بالخاص على ما زعمه محمد وانما يلزم ذلك لو اسندنا محليته بالآية  
المذكورة لكنا اسندنا باشارة الحديث المشهور فان قيل قد تقدم ان اسناد الحكم  
الى سبب ظهر اثره مرة اولى من اسناده الى ما لم يظهر اثره فاسناد الحل الجديد الى  
سبب سابق كما قاله محمد اولى من اسناده الى الزوج الثاني فلا يكون الزوج  
الثاني محلا حتى يقال ان كونه محلا ثابت بالحديث لا بالكتاب فلا يلزم ترك  
العمل بالخاص بل هو منى للحرمة الغليظة فقط وانما المحلل هو السبب السابق  
قلنا لو كان كذلك لزم ابطال اشارة النص بالرأى وفيه ترجيح المرجوح وتقيح

البحث انهم اتفقوا على ان الزوج الثاني هادم للحرمة الغليظة وعلى اشتراط الوطئ  
في التحليل للزوج الاول وعلى ان ثبوت ذلك الشرط بعبارة حديث العسيلة  
واختلفوا في كونه مثبتا للحل الجديد في الحرمة الغليظة والخفيفة وفي كونه  
هادما للحرمة الخفيفة وفي مثبت الحل الجديد عند انتهاء الحرمة الغليظة فقال  
ابو حنيفة ومن تبعه انه مثبت للحل الجديد عند انتهاء الحرمتين وهادم لهما  
وقال محمد ومن معه انه ليس بمثبت للحل الجديد اصلا بل مثبت هو السبب  
السابق وليس بهادم للحرمة الخفيفة بل هي باقية كما كانت اذا عرفت هذا ففي  
كلام الشارح مناقشات في ما وضع على ما سيظهر لك (قوله واحد كان او اكثر)  
ينبغي ان يراد بالاكثرة الاثنان وهو اقل مرتبة وذلك لان محل الاختلاف  
بين الفريقين هو الطقة الواحدة او الطلقتان واما كونه هادما لحكم الثلاث  
فاتفق عليه بينهما (قوله انه لو هدمه لانت حلا جديدا) اي لو هدم الزوج  
الثاني حكم الطقة والطلقين على ما هو محل النزاع وفي هذه الملازمة نظر لان  
كونه هادما لحكم ما مضى من الطلاق لا يستلزم كونه مثبتا لحل جديد عند محمد  
الآثرى انه قال ان الزوج الثاني هادم لحكم الطلاق الثلاث ولم يقل انه مثبت  
لحل جديد بل اسند الحل الجديد الثابت عند انتهاء تلك الحرمة الى سبب  
سابق لا الى الزوج الثاني وما ذكره في بيانها من قوله وهدمها لا يكون  
الاثبات الحل مسلم لكنه لا يثبت تلك الملازمة اذ لا يلزم من استلزام هدم الحرمة  
ثبوت الحل الجديد كون المنيث له هو الزوج الثاني لجواز ان يكون هو السبب  
السابق على ما هو كذلك عند محمد لان مذهبه ان الهادم للحرمة الغليظة هو  
الزوج الثاني والمثبت للحل الجديد هو السبب السابق لا الزوج الثاني فالاولى  
في الاستدلال لمحمد ان يقول ان كونه هادما فيمادون الثلاث يستلزم كونه غاية  
فيه ولكنه ليس بغاية فيه او يقول ان كونه هادما فيمادون الثلاث يستلزم وجود  
الغاية يبدون المغييا واللازم باطل والملازم مثله (قوله واما بطلان اللازم اه)  
لا يقال المراد باللازم ههنا كون الزوج الثاني مثبتا لحل جديد فيمادون الثلاث على  
ما هو القرض فلان لم يثبت حلا جديدا فيمادون الثلاث لم يترك العمل بقوله  
تعالى حتى تنكح لانه ليس بغاية فيمادون الثلاث حتى يلزم ذلك وانما هو غاية في  
الثلاث لا ناقول انه لو ثبت فيمادون الثلاث لم يثبت في الثلاث ايضا اذ لا قائل  
بالفصل ولذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رجعا الله انه مثبت للحل الجديد فيهما  
واذا لم يثبت في الثلاث لم يترك العمل به بالضرورة بالنسبة الى الثلاث في كلامه

اختلفوا في ان الزوج الثاني هل يهدم حكم  
ما مضى من الطلاق واحدا كان او اكثر حتى  
اذا ملكها الزوج الاول ملكها يجعل لا يزول  
الا ثلاث تطبيقات اولا فذهب بعضهم الى  
الاول واختاره الامام وابو يوسف وبعضهم  
الى الثاني واختاره محمد والشافعي وزفروجه  
الثاني انه لو هدمه لانت حلا جديدا او اللازم  
باطل فاللازم مثله اما الملازمة فلا يحكمه  
الحرمة وهدمها لا يكون الاثبات حل واما  
بطلان اللازم فلا يثبت لوانته لم يترك العمل  
بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره لان حتى  
خاص في الغاية واثرا لغاية في انها ما قبلها  
لا في اثبات حكم لما بعد ها فالزوج الثاني  
يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد  
وانما يثبت الحل بالسبب السابق



حذف وقصر مسافة تأمل وقوله فالزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة اى في الطلقات الثلاث وكذلك قوله وانما ثبت الحل بالسبب السابق في الطلقات الثلاث لا في بادوتها لان محمدا لم يقل بثبوت الحل الجديد فبادون الثلاث اصلا وانما يقوله في الثلاث ويسنده الى السبب السابق على ما مر مرارا (قوله من المحرمات) من القرابة والرضاع والمصاهرة (قوله وهو الثلاث) وذلك لان المراد بالطلاق في قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له هو الطلاق الثالث (قوله لا قبله) وذلك لان وجود الغاية قبل المغيا لغويا لا عبرة به فلا يكون هادما لحكم مادون الثلاث (قوله لغت) لما ذكرناه من ان وجود الغاية قبل المغيا لغو (قوله قبلها) اى قبل الاستشارة (قوله حنت) لوجود شرط الحنت وهو التكلم في رجب قبل الاستشارة لايه (قوله الزبير) يفتح الزاى لا غير على ما في الكشف (قوله تذوق من عسلته اه) العسلتان كائتان عن العضوين المعهودين لكونهما مطلقا الاتخاذ وصغرت بالهاء لان الغالب على العمل التأنيث وفي ذكر الذوق وتصغير العسيلة اشارة الى ان الانزال ليس بشرط في التحليل لانه شيع ومبالغة في الوطئ وهو الشرط فيكون زائدا عليه فلا يثبت بما ثبت به الاصل بل لا بد له من دليل مستقل ولا دليل عليه بل الشرط هو الدخول والايلاج (قوله واشارة الى كونه محللا اه) توضيحه ما ذكره صاحب الكشف حيث قال وفي ذكر رسول الله عليه السلام العود وتركه لفظ الاتهام الذي هو مدلول الكتاب بان لم يقل اريد ان تنتهي حرمتك اشارة الى ان ذوق العيلة تحليل وذلك لانه غيبى عدم العود الى ذوق العيلة فاذا وجد الذوق ثبت العود لا محالة لان حكم ما بعد الغاية يخالف ما قبلها وهو امر حادث لانه لم يكن قبل ذلك ولا بد له من سبب وقد ثبت بعد الدخول فيضاف اليه بخلاف اصل الحل لانه كان ثابتا قبل الحرمة الغليظة وسببه كونها من نبات بنى آدم الا ان حكمه تخلف عنه باعتراض الحرمة فاذا انتهت الحرمة المعتضة امكن ان يقال ثبت الحل بالسبب السابق واما العود فلم يكن ثابتا قبل ذلك وقد حدث بعض الاصابة فيكون حادثا به انتهى واعتراض عليه في التقرير باننا لانسلم ان العود لم يكن ثابتا قبل الحرمة الغليظة بل كان ثابتا وسببه سبب الحل الاصلى ولهذا لو كانت مطلقة بتطليقتين كان له العود الا انه تخلف حكمه عنه باعتراض الحرمة الغليظة كما في الحل فالاولى في وجه الاشارة ان يقول انه عليه السلام سأل عن العود الى الزوج الاول قبل اتهام الحرمة

والعود

وهو ككونها من نبات بنى آدم خالية من المحرمات ولو سلم انها تثبت لكنه بعد وجود المغيا وهو الثلاث لا قبله فلا يكون هادما لما دونها والمطلوب ذلك كما لو حلف لا يكلمه في رجب حتى يستشير اياه فاستشاره قبل رجب لغت حتى لو كلف في رجب قبلها حنت ونحن نقول في اثبات حنية اللازم محالية الزوج الثاني اى اياه الحل لم تثبت بقوله تعالى حتى تنكح ليضم ما ذكره بل (بشارة حديث العسيلة) روى ان امرأته رفاعة قالت لرسول الله عليه السلام ان رجب فلم طلقني ثلاثا فزوجت بعد الرجوع بن الزبير فلم اجد معه الا مثل هذا وشارت الى هدبة ثوبها تنهمم بالعتة فقال عليه السلام اريد ان تعودى الى رفاعة قالت نعم فقال النبي عليه السلام لاحق تذوقى من عسلته ويذوق من عسلتك وهذا الحديث عبارة في اشتراط وطئه في التحليل لكونه مسوقا كما سياتى انشاء الله واشارة الى كونه محللا لانه عليه السلام غيبى عدم العود وهو الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق فاذا وجد الذوق انتهى عدم العود فاذا انتهى ثبت العود اذ لا واسطة وهو حل حادث قطعاً ليس مثل الحل الثابت بالسبب السابق فينتد الى الذوق بالضرورة

والعود اليه مع قيام الحرمة لو لم يكن هنا تحليلا لما جاز السؤال عنه لانه طلب ما ليس بمشروع وهو على الشارع محال وانما قال ان الحرمة قائمة لانه عليه السلام لما سمع اتهامها اياه بالعتة وكان عنده عليه السلام من الشرع ان الحل لا يثبت بدون ذوق العيلة ولم يحصل ذلك كانت الحرمة باقية لا محالة وفي السؤال عن العود مع بقائها دليل على انه تحليل اذا عرفت هذا ففي قوله ليس مثل الحل الثابت بالسبب السابق نظرا لم (قوله قطهر الفرقاه) فيه انه انما يظهر الفرق بينهما لو استفيد كون الزوج الثاني محللا من حتى التي في الحديث ولكنه ليس كذلك لانه انما استفيد من اشارة الحديث على ما ترى وحتى انما تفيد في الآية والحديث انها ما قبلها فقط (قوله فانه عبارة في ذمهما اه) قيل ان المحلل حقيقة فحين يثبت الحل كالمحرم حقيقة فحين يثبت الحرمة تثبت له هذه الصفة بعبارة ورد بان الكلام لم يسق له فيكون اشارة في اثبات تلك الصفة اشارة ظاهرة والحديث الاول يكون اشارة غامضة ثم خاسسة المحلل بمباشرة مثل هذا النكاح وخاسسة المحلل له بمباشرة ما يتر عنه الطباع السلية من عودها اليه بعد مضاجعة غيره اياها واستمتاعها (قوله بدلالة الحديث الثاني) لا يخفى عليك ان هذه الدلالة ثابتة في الحديث الاول ايضا لانه لما كانت اشارة الاول غامضة واشارة هذا ظاهرة اضاف الدلالة اليه دون الاول فان قيل انه انما افاد بشارته كونه مثبتا للحل على ما مر لا كونه هادما ما قلنا لما استلزم كونه هادما كونه مثبتا للحل ذكر ههنا كونه هادما (قوله فان قيل) نقض للمقدمة المطوية وهي انه لو كان هادما للحرمة الخفيفة لكان مثبتا للحل هنا ايضا فاذا ثبت الحل هنا يلزم اثبات الثابت لان الحل ثابت قبله لعدم زواله لانه لا يزول الا بالطلقات الثلاث وحاصل الجواب اننا لانسلم لزوم اثبات الثابت وانما يلزم لو ثبت في المتنازع فيه اعنى مادون الثلاث الحل الكامل ابتداء لكن اثباته ذلك ممنوع بل انما يثبت كمال الحل الثابت قبله وزيادته لان كمال الشيء غيره فيحتاج في اثباته الى دليل فلا يلزم اثبات الثابت وكل من الحل والحرمة مما يقبل الزيادة والنقصان والقوة والضعف كما قالوا في الظهار واليمين المكررة ولو سلم انه مثبت للحل الكامل ابتداء فيادون الثلاث بناء على ان الثابت من الحل قبله كامل ايضا لانقص لان زوال الطلقة او الطلقتين لا يوزر في زوال الحل الثابت كاملا لا يصح لان زوال الحل معلق بزوال الطلقات الثلاث والحكم لا يتوزع على اجزاء الشرط والعلة بل هو باق مع بقاء

قطهر الفرق بين حتى في الآية وحتى في الحديث (و) بشارة (حديث العن) وهو قوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له فانه عبارة في ذمهما واثبات خاسسة لهما لانه عليه السلام ما بعث لعنا واشارة الى انه مثبت للحل لان المحلل من يثبت وهو وان كان مدلول اللفظ لكن الكلام لم يسق له فيكون اشارة فاذا حقق حنية اللازم اراد ان يجيب عن قوله ولو سلم حتى يثبت المطلوب فقال (وهدمه) اى هدم الزوج الثاني حكم (مادون الطلقات الثلاث بدلالة) الحديث (الثاني) فانه لما افاد بشارته كون الزوج الثاني هادما للحرمة الغليظة افاد كونه هادما للحرمة الخفيفة بطريق الاولى وهو معنى الدلالة فان قيل فحينئذ يلزم اثبات الثابت قلنا انما يلزم لو ثبت في المتنازع فيه الحل الكامل ابتداء وهو ممنوع بل يكمل الحل ويزيده من زيادة الحرمة في ظهار بعد ظهار ويمين بعد يمين ولو سلم فانما يستحيل اذا اجتمع الاصل والثاني وليس كذلك فانه لما اثبت له ما فيه من القسادة ولم يمكن ازدياد الطلاق على الثلاث شرعا اقتضى ثبوت الثاني انتفاء الاول اذ لا فائدة فيه كتجديد البيع بين غير الاول او نقول تد اخل الحلال تد اخل العتدين



جزء من العلة لكن لانتم استحالته وانما يستحيل ان لو اجتمع الحلان معا لكانهما  
لا يجتمعان لانه لما ثبت الحل الكامل الجديد اتى الحل الاول بالكلية لعدم  
الفائدة في بقائه كما اذا عقد البيع بالقبض ثم جدداه باقص منه او اكثر او عمله يصح  
الثاني وينقض الاول بالكلية اختفاء الفائدة فيه فعلى هذا فحق قوله اذا  
اجتمع الاصل والزيادة نظر لان الحل الثاني على هذا التقدير ليس بزيادة على الاول  
بل هو حل كامل مستقل مثل الاول تأمل فان قيل اذا كان الحل الاول باقيا  
بكله فما الحاجة الى اثبات الحل الجديد حتى احتجنا الى القول بانتفاء الحل الاول  
بعد ثبوت الحل الثاني قلنا السبب اذا وجد وامكن اظهار فائدته لا بد من اعتباره  
وقد وجد السبب وهو الزوج الثاني وفي اعتباره فائدة وهي ان لا تحرم على  
الزوج الاول الاثلاث تطليقات مستقلة بخلاف الحل الاول فانه وان كان  
كاملا ايضا لكنه يزول بتطبيقه او تطليقتين فاذا كان في اعتباره هذه الفائدة  
يجب اعتباره كالمعين بعد المين والظاهر بعد الظاهر فان المنع عن الفعل وان  
تم بالاول لـكننا اعتبرنا الثاني ايضا لما فيه من الفائدة اعني تكرار التكفير  
وكما اذا اشترى ماله من المضارب قبل ظهور الربح فانه صحيح لا فائدة ملك  
التصرف فيه والى هذا الجواب اشار بقوله لما فيه من الفائدة فان قيل اذا وجب  
اعتباره يلزم ان يملك اربعا او خسا من الطلاق ثلاثا بالنكاح الحادث بعد  
الزوج الثاني لانيته خلا كاملا وواحدة او اثنتين بالاول اجيب عنه بانه لما وجب  
اعتبار الثاني لما فيه من الفائدة ولم يمكن ازدياد الطلاق على الثلاث اتى الاول  
بالكلية واليه اشار بقوله ولم يمكن ازدياد الطلاق على الثلاث (قوله لكنه لا  
يخالف مقتضى الكتاب) وذلك لان الكتاب اقتضى كون الزوج الثاني غاية  
ولم يتف كونه مثبتا للعل وليس ذلك من ضرورات كونه غاية ايضا اذ لا منافاة  
بين كونه غاية وبين كونه مثبتا للعل لان انتهاء الشيء كما يكون بثبوت نفسه يكون  
بثبوت ضده ايضا والحديث اثبت ما سكت الكتاب عنه وهو كونه مثبتا للعل  
فوجب العمل به لانه مشهور بجوزيه الزيادة على الكتاب وما ذكره الشارح من انه  
خبر واحد يجوز العمل به فيما سكت الكتاب عنه ليس بصواب لان خبر الواحد  
لا يجوز به الزيادة على الكتاب (قوله على مطلوبنا) اعني محالية الزوج الثاني  
(قوله على مطلوب متفق عليه) اعني اشتراط دخول الزوج الثاني في التحليل  
(قوله قطاهر عما سبق) حيث قال في المتن ان الاول باثارة الحديث والثاني  
بدلالته (قوله كما اختاره المتأخرون) اتفق العلماء سوى معيد بن المسيب

على

على اشتراط الوطى في التحليل ثم اختلفوا في انه ثابت بالكتاب او بالسنة المشهورة  
فذهب الجمهور من المتأخرين الى انه ثابت بالسنة المشهورة وذهب المتقدمون  
الى انه ثابت بالكتاب متمسكين بان النكاح حقيقة في الوطى فيجعل عليه  
الا انه اسند الى المرأة حيث قال حتى تنكح مع انها لا تسمى واطنة بل تسمى  
سوطوة باعتبار التمكين للوطى كما اسند الزنى الذي هو الوطى الحرام اليها باعتبار  
التمكين فيكون الاسناد مجازيا كما في قولك نهارك صائم وليك قائم ولا يصح  
ان يحمل على العقد لان قوله زوجا ياباه لان المرأة لا تزوج نفسها زوجها لانه  
تحصيل الحاصل فصار معناه على هذا التقدير حتى تمكن من وطئها زوجها فكان  
ذكر الزوج اشتراطا للعقد وذكر النكاح اشتراطا للوطى حتى لا يحمل له الوطى بلا  
نكاح وفي هذا تقليل للجواز حيث لا يجازيه الا في الاسناد بخلاف الحل على  
العقد فان فيه مجازين احدهما حل النكاح على العقد والثاني المجاز بالاول  
في الزوج فالحل على الوطى اولى تقليلًا للعجز وتمسك الجمهور بان النكاح وان  
كان حقيقة لغوية في الوطى لكن حمله على العقد اولى لانه وان كان مجازا لغويا  
في العقد لكنه حقيقة شرعية فيه وحل كلام الشارع على الحقيقة الشرعية اولى  
من الحل على الحقيقة اللغوية وعلى تقدير كونه مجازا شرعيا فالحل عليه  
اولى ايضا بقرينة اضافته الى المرأة لان النكاح المضاف الى المرأة لا يراد  
منه الا العقد وانما يجوز ارادة الوطى منه اذا اضيف الى الرجل لان الوطى  
انما يتصور منه لامن المرأة ولو جاز ان تسمى واطنة بالتمكين لجاز ان يسمى  
المركوب راكبا والمضروب ضاربا وليس كذلك واما اضافة الزنى اليها فليس  
بطريق المجاز بل لانه اسم للتمكين الحرام من المرأة كما هو اسم للوطى الحرام من  
الرجل ولهذا لا يصح نفي الزنى عنها اذا زنت وعلى تقدير ان يراد منه التمكين  
للوطى لا يحصل المقصود اعني اثبات كونه محلا لالاية لان الحل متعلق بالوطى  
الذى هو فعل الزوج ولا يلزم الوطى من التمكين لاحتماله فلا يحصل المقصود  
فيضطر بالآخرة الى الاثبات بالسنة على ان في الحل على العقد واثباته بالسنة  
اعمال الدليلين جميعا اعني الكتاب والسنة فكان هذا اولى لان اعمال الدليلين  
اولى من اهمال احدهما ولهذا اختار اصحابنا هذه الطريقة دون طريقة  
المقدمين وعماد كونهما يظهر شرح كلام الشارح الا ان في قوله لانتم انه مجاز  
في العقد مجالا لانه ان اراد لانتم انه مجاز لغوي فلا يتم التقريب بين المنع  
والسند وان اراد لانتم انه مجاز شرعي فلا يناسب ما قبله لان المذكور فيما قبله

وهذا الحديث وان كان من الاحاد لكنه  
لا يخالف مقتضى الكتاب فيجوز العمل به فيما  
سكت عنه (كما ان اشتراط دخوله) اي  
كون دخول الزوج الثاني شرطا في محليته  
(بعبارة) الحديث (الاول) بالاتفاق  
فان حديث العسيلة انما سبق لفائدة اشتراط  
دخوله فيكون عبارة فيه وقد فهم التحليل  
من اشارته كما سبق وهذا الحديث لشهرته  
يزايد على الكتاب والحاصل اننا اسندنا على  
مطلوبنا باثارة حديث استدلال الخصم معنا  
بعبارة على مطلوب متفق عليه بيننا وبينه  
(لا يجزئ تنكح) متعلق بجميع ما سبق اما  
ان المحالية والهدم لى به فعل تقدير ان  
ان اشتراط دخوله ليس به فعل تقدير ان  
يكون النكاح في الالية بمعنى العقد  
كما اختاره المتأخرون بقرينة اسناده اليها  
فانها لا تسمى واطنة لا الوطى كما اختاره  
المقدماء استدلالا بانه حقيقة فيه والاسناد  
مجازي باعتبار معنى التمكين وارتكابه اولى  
من ارتكابه مجازين لغويين في النكاح  
والزوج وذلك لاننا لانتم انه مجاز في العقد  
لجواز ان يكون حقيقة شرعية فيه



هو المجاز اللغوي وكذا ان اراد الاعم منهما فالاولى ان يسقط عنوان المنع  
ويقول وذلك انه وان كان مجازا لغويا في العقد الا انه حقيقة شرعية فيه على  
ما ذكرناه (قوله فارتكباها) اي ارتكبا المجازين اللغويين اولى من  
ارتكبا مجازا واحدا عني في الاسناد (قوله قيل وبطلاناه) اعلم ان اصحابنا  
جعلوا من فروع العمل بالخاص قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما  
جزاء بما كسبا واولوا حكم السرقة قطع يطل عصمة المال المسروق وينتق ضمانه  
عن السارق حتى لو هلك المسروق عنده قبل القطع او بعده او استهلكه لا يضمن  
كما لو اتلف خرا لمسلم في ظاهر الرواية وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه  
يضمن اذا استهلكه وقال الشافعي ان القطع لا يضمن الضمان بل المال في حق  
الضمان كما لم يكن قطع واستدل عليه بان الله تعالى امر بالقطع في قوله تعالى  
فاقطعوا ايديهما ولم ينف الضمان فيه اصلا لا صريحا ولا دلالة لان القطع خاص  
في معنى الابانة والتفريق ولا دلالة فيه على انقطاع العصمة وانتفاء الضمان اصلا  
ولا هو من ضروراته ايضا لانما مختلفان اسما وهو ظاهر ومقصودا لان القطع  
شرع زاجر بطريق العقوبة والضمان شرع جبر وسببا لان سبب احدهما  
الجنسية على حق الله تعالى وسبب الاخر الجنسية على حق العبد ومحلان محل  
احدهما البدن ومحل الاخر الذمة واستحقاقا لان مستحق القطع هو الله تعالى  
ومستحق الاخر العبد فاذا اختلفا من كل وجه لا يقتضي ثبوت احدهما وهو  
القطع ثبوت الاخر ولا انتفاؤه وهو الضمان انتفاءه وقد دل الدليل على ثبوته وهو  
العمومات الموجبة للضمان كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وكقوله عليه  
السلام على اليد ما اخذت حتى ترده فيجب العمل به فمن قال بان القطع يوجب  
ابطال العصمة وانتفاء الضمان عن السارق لا يكون عاملا بهذا الخاص بل يكون  
هذا زيادة على النص بالرأي او يجبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا غرم على  
السارق بعد ما قطعت يمينه فقد وقعوا فيما ابوه اعني الزيادة على النص بالرأي  
او يجبر الواحد ونحن نقول انما ثبت ابطال العصمة وانتفاء الضمان بالرأي  
ولا يجبر الواحد حتى يلزمنا الوقوع فيما بيننا بل ابتداء باشارة نص مقارن بذلك  
الخاص اعني جزاءه واشارته الى ذلك لا بطلان على وجهين احدهما انه مطلق  
والجزاء المطلق في معرض العقوبات يراد به الكامل اعني ما يجب حقا لله خالصا  
في مقابلة افعال العباد فكان وجوب القطع حق الله على الخلوص حتى لم يتقيد  
بالمثل كما يتقيد به ما يجب حقا للعبد كالعصب والقصاص ولم يملك المسروق

منه العفو بعد الوجوب ولا الخصومة بدعوى الحد ولا يورث عنه وما يجب حقا  
لله تعالى خالصا انما يجب به تلك حرمة هي لله تعالى خالصا ليكون الجزاء على وفق  
الجنسية فكما ان الجزاء دل على كمال الجنسية وكما انها انما يكون بان تكون الحرمة  
لمعنى في ذاته كحرمة شرب الخمر والرقى لالحق العبد لانه حينئذ يصير حراما لغيره  
مباحا في ذاته بالاباحة الاصلية ومثل هذه الحرمة لا يوجب الجزاء لله تعالى  
كشرب عصير الغير والوطي في حال الحيض فالله تعالى لما جعل هذا المال قبل  
السرقة محترما لحق العبد على الخلوص حتى صبح بذل العبد واباحته ويجب  
الضمان له ثم اوجب الجزاء الكامل وهو القطع بسرقة حقا لنفسه على  
الخلوص عرفنا بالضرورة انه استخلص الحرمة لنفسه من العبد لضرورة  
التوافق بين الجزاء والجنسية واذا استخلصها لنفسه لم يبق للعبد اصلا لان  
الحرمة الواحدة لا تجزى فصارت كالعصية اذا تخمر فانه صار محترما قبل التخمير  
للعبد على الخلوص ثم استخلص حرمة بعد التخمير لله تعالى ولم يبق للعبد حرمة  
اصلا ولا ارض التي تتخذ مسجدا فانه استخلص لله تعالى ولم يبق للعبد حق اصلا  
وهذا معنى قول نضر الاسلام ومن ضرورته تحويل العصمة اليه واذا تحولت  
العصمة الى الله تعالى لم يبق للعبد اصلا وهو معنى قولنا ان القطع يطل العصمة  
على العبد ويرفع الضمان عنه وثانيهما ان لفظ الجزاء يدل لغة على كمال المشروع  
وهو القطع فدل على كمال الجنسية للتوافق بينهما وكما انها لا يكون الا باستقلالها  
لله تعالى على ما ستر واستقلالها لله تعالى يستلزم انتقال العصمة من العبد  
الى الله تعالى وهو معنى ابطال العصمة من العبد لان الحرمة واحدة لا تجزى  
بمعين ولا فرق بين الوجهين الا ان الاول استدلال باطلاق لفظ الجزاء والثاني  
استدلال بمعناه اللغوي وحاصلهما يرجع الى الاستدلال بكمال الجزاء على كمال  
الجنسية وكما انها يقتضي الانتقال من العبد الى الله تعالى بالكلية بكون  
الحرمة واحدة ولهذا اختار نضر الاسلام وتبعه المصنف الوجه الاول وترك  
الثاني لعدم الاحتياج اليه فان قيل لان سلم ان الحرمة واحدة بل المال محترم  
لحق الله تعالى بوجود النهي فيجب القطع ومحترم ايضا لحق العبد كما كان لبقاء  
حاجته اليه فيجب الضمان كما في قتل الصيد المأول في الحرم او الاحرام وشرب  
خمر الذمي ووجوب الدية مع الكفارة اجيب بان محل الحرمة وهي العصمة متحدة  
فتحدد الحرمة ايضا وقد انتقلت العصمة الى الله تعالى لضرورة الاستقلال  
لله تعالى بتحقيقا لصيغته على العبد لحفظ ماله فكذلك الحرمة وبعد الانتقال

ولو سلم فاستناد الوطى اليها ولو باعتبار معنى  
التمكن لا يكاد يستعمل كيف ولو جاز ذلك لجاز  
الراكب في المركوب والضارب في المضروب  
بجواز الرمي فانه اسم للتمكن المقارن بالوطى  
الحرام فارتكباها اولى من ارتكابه وتحقيق  
هذا البحث على هذا التحرير من عون الله  
الملك القدير الحمد لله عليهم الصواب واليه  
المرجع والمآب (قيل وبطلان عصمة) المال  
(المسروق باطلاق قوله تعالى جزاءه لا يقوله  
فاقطعوا)



الى الله تعالى لذلك المعنى لم يبق معنى للعبد يضاف اليه وجوب الضمان بخلاف  
جزاء الصيد لانه لم يجب لحق العبد في الصيد بل لحق الحرم او الاحرام بدليل انه  
يجب في الصيد الذي ليس بمملوك واذا لم يجب لحق العبد وجب ضمان القيمة  
بالجناية على مال الغير وكذلك شرب خمر الذي فان الحد لم يجب لحق الذي بل لحق  
الله تعالى واذا لم يجب لحقه وجب الضمان جبرا لحقه وكذلك الكفارة  
لم يجب لحق العبد بل لحق الله تعالى فوجبت الدية لحق العبد والحاصل ان القطع  
وان كان قد وجب حق الله تعالى خالصا الا انه شرع حفظا لحق العبد فلا يجب  
الضمان بعده لحق العبد بخلاف الامور المذكورة لا يقال ان الملك شرط لانعدام  
السرقة موجب للقطع كما شرطت العصمة حتى لا يقطع النباش لتحقيق الشبهة  
في الملك وقد تحقق عندكم ان وجوب القطع لا يقتضي قتل الملك الى الله تعالى بل  
الملك يبق للعبد كما كان حتى يثبت له ولاية الاسترداد اذا كان قائما بعينه فكذا  
يجوز ان لا يقتضي قتل العصمة الى الله تعالى حتى يثبت له ولاية التخييم ان كان  
حالا وهذا لان كونها شرط يقتضي تحول الوجود او تحول العدم واذا لم يكن  
الاول بناء على ما تحقق عندكم تحقيق الثاني لانا نقول اشتراط الملك ليس لعينه  
واتما هو لتحقيق العصمة التي هي محل الجناية وذلك لان القطع لم يجب جزاء على  
الجناية على المحل بوصف كونه مملوكا بل بكونه معصوما متوقفا الا ان العصمة  
لا تحقق بدون الملك لان ماله ليس بمملوك للعبد ليس بمعصوم ثبت ان اشتراطه  
لتحقيق العصمة لاذاته فلا يلزم من انتقال العصمة الى الله تعالى انتقال الملك  
ايضالا ان الضرورة وهو تحقيق الجناية الكاملة للجزاء الكامل قد اندفعت  
به وذلك كالعصير اذا تخمر ببق الملك لصاحبه وان انتقلت العصمة الى الله تعالى  
فان قيل ان الملك لما كان شرطا للعصمة والعصمة قد انتقلت الى الله تعالى بئني  
ان لا تشترط فيه الدعوى من المالك اعني المسروق منه ويثبت بالبين من غير  
دعوى كسائر حقوق الله تعالى كالزنى وشرب الخمر اجيب عنه بان تعين الملك  
في الدعوى ليس بشرط لعينه ايضا بل لينتظر السبب بمخصومته عند الامام  
فان السرقة هي الجناية على مال الغير ولا تصور الجناية موجبة للحد الا بذلك  
للمال المتقوم المحرز ومال الغير لا يثبت الا بمخصومته واثباته فكانت الدعوى  
شرطا لاثبات محل الجناية لا غير حتى لو وجد الخصم بلا ملك كان كافيا كالمكاتب  
ومتولى الوقت والغاصب والمستعير والمستودع والمضارب والمرتهن حتى  
يجب القطع بدعوى هؤلاء فان قيل فعلى هذا يلزم وجود العصمة بدون الملك

وقد تقدم ان الملك شرط للعصمة قلنا ان هؤلاء يملكون بدا وان لم يكن رقبة والملك  
الذي شرط للعصمة اعم منها فان قيل ان العصمة لو انتقلت الى الله تعالى كما في الخبر  
لوجب انتفاء القطع كما في سرقة الخمر قلنا ان شرط القطع عصمة المسروق قبل  
السرقة وقد وجد ذلك فيما نحن فيه بخلاف الخمر فانها ليست بمعصومة قبل  
السرقة (قوله فاني يكون اه) بمعنى كيف وهو استفهام بمعنى النفي اي  
لا يكون ابطال عصمة المال عملا به (قوله فقد وقعت في الذي ايتم) قد تقدم  
معناه وكذا شرح باقي كلامه (قوله سكنت عنه النص اه) فان قيل ان العبرة  
لاخر الكلام ان كان في آخره مغيرة وقد وجد المغيرة هنا وهو قوله جزاء فالنص  
لم يكن ساكنا معه مع وجود المغيرة قلنا ان الشافعي لم يقل بالمغيرة هنا فيكون النص  
ساكنا معه عند الخصم فيصلح ازاماله (قوله فان قيل النص اه) حاصله انا  
لوانبنا بطلان العصمة بالحديث بناء على سكوت النص عنه لزم ان يكون ما جعله  
النص كل الموجب للسرقة اعني القطع بعض الموجب بخبر الواحد وهذا لا يجوز  
ايضا وانما جعله النص كل الموجب لانه تعالى قال السارق والسارقة فاقطعوا  
ايديهما ومن القاعدة المقررة ان ترتب الحكم على المشتق يقتضي عليه المشتق منه  
فكانت السرقة هي العلة والحكم هو القطع لامر آخر والا لذكره ايضا وحاصل  
الجواب اننا لانعلم ان ما ثبت به الحديث وهو انتفاء الضمان من موجب السرقة بل  
موجبها هو الضمان والا لزم الفساد وهو ان يرتب على العلة قبيض مقتضاها  
وهنا العلة هي السرقة ومقتضاها الضمان فلو ترتب عليها انتفاء الضمان يلزم  
الفساد في الوضع وهو باطل ولا يلزم من اثباته بالحديث كونه من موجب  
السرقة ولو سلم انه من موجبها ولكنه لا يلزم منه كون ما جعله النص  
كل الموجب بعض الموجب لانه ان اريد بالنص قوله تعالى فاقطعوا  
فاستفادة كون كل الموجب هو القطع منه باعتبار اشارته لا باعتبار كونه  
خاصا لمعنى مخصوص اعني الابانة والكلام فيه بل هو باعتبار كونه خاصا  
ساكت عنه فيجوز اثبات ما سكت عنه الخاص باعتبار خصوصه بالحديث  
من غير لزوم المحذور المذكور اعني كون ما جعله النص كل الموجب  
بعض الموجب لكنه يرد عليه ان كون القطع كل الموجب لو استفيد من اشارة  
فاقطعوا لم يمتنع في ابطال العصمة الى الاستدلال باشارة قوله جزاء وان  
اريد به قوله تعالى جزاء كان هذا كلاما آخر غير ما نقل عن الشافعي لانه لم يقل  
عنه اعتبار جزاء فيما نحن فيه وقوله بالاشارة وجهها ان السكوت من

قال الامام نحر الاسلام قال الشافعي القطع  
لفظ خاص لمعنى مخصوص فاني يكون ابطال  
عصمة المال عملا به فقد وقعت في الذي ايتم  
والجواب ان ذلك ثبت بنص مقرون به عندنا  
وهو جزاء بما كسب ان الجزاء المطلق اسم  
لما يجب لله تعالى على مقابلة فعل العبد وان  
ما يجب لله تعالى يدل على خلوص الجناية  
الداعية الى الجزاء واقعة على حقه تعالى  
ومن ضرورته تحويل العصمة اليه وفيه جرح  
لان الابرار من قبل الشافعي ان كان هكذا  
لا يحتاج في دفعه الى مثل هذا التكلف بل  
نقول جتنا قوله عليه السلام لا غرم على  
السارق بعد ما قطعت يمينه اذ اثبات حكم  
سكنت عنه النص بخبر الواحد جائز  
بلا خلاف فان قيل النص جعل القطع جميع  
الموجب فاذا اتى الضمان بالحديث يكون  
بعضه وهذا لا يجوز بخبر الواحد قلنا المناسب  
للموجبة هو الضمان فجعل انتفائه من  
الموجب من فساد الوضع ولو سلم فان اريد  
بالنص قوله تعالى فاقطعوا كان استفادته  
منه بالتخصيص بالذكر من غير تعلق له  
بالتخصص والكلام فيه وان اريد به قوله تعالى  
جزاء كان هذا كلاما آخر غير ما نقل عن  
الشافعي والمفسود منه وبالجمله هذا  
الكلام لا يجاوز عن اضطراب ولذا قال قيل



الشارع في محل البيان يفيد الحصر فكونه عن القطع يفيد الانحصار فيه  
(قوله لان المطلوب به) اي المطلوب باستعانة على ماسياقي عند تفسير قوله  
طلب به (قوله وبالنهي عدي) اي عدم امر وجودي بمعنى تركه لا مطلق  
العدم لان مطلق عدم لا يطلب (قوله والاول اشرف) فيه انه ان اراد ان  
الوجودي المطلوب بالامر اشرف من العدي المطلوب بالنهي فممنوع لان كلامنا  
هذين المطلوبين حكم تعلق به الخطاب فلا تصور بينهما الاشرفية من حيث  
انهما مطلوبان بالخطاب وان اراد ان مطلق الوجودي اشرف من مطلق  
العدي فهو مسلم لكن كون هذه الاشرفية من اسباب التقديم ههنا ممنوع  
وقد يقال ان حسن المطلوب بالامر ذاتي لان الشيء ما لم يكن حسنا لا يؤمر به  
ولذا قلنا الشيء حسن فامر به وحسن المطلوب بالنهي اعني ترك الفعل عارضي  
لان الفعل ما لم يكن قبيحا لا ينهي عنه ولذا قلنا قبح قبحي عنه فكان الترك  
المطلوب بالنهي حسنا باعتبار قبح الفعل لان ما قبح فعله حسن تركه ولا شك ان  
الحسن الذاتي اشرف من الحسن العرضي فلذا قدم وقد يقال ان ما ثبت بالامر  
وهو الوجوب اول ما يتعلق بالمكلف لان اول ما يجب على العبد معرفة الله  
تعالى او النظر لمعرفة الله تعالى على ما عرف في الكلام فيكون الامر اقدم  
على الغير (قوله ولانه اول مرتبة) يعني ان الكلام الازلي معنى واحد قائم  
بذاته تعالى في الازل لا تعدد فيه ولا تكثر اصلا وانما يتكرر في الازل باعتبار  
تعلقه فان تعلق بما حسن فعله فهو امر وان تعلق بما قبح فعله فهو نهى وان تعلق  
بما يخبر عنه فهو خبر وان تعلق بما يستفهم عنه فهو استفهام وكذا الحال في كونه  
ماضيا ومضارعا فاول مرتبة ظهرت باعتبار هذه التعلقات من انواع هذه  
المراتب هي مرتبة الامر فان ذلك الكلام الازلي يتعلق ابتداء بوجود زيد  
بخطاب كن وهو امر ثم يتعلق بعد وجوده تعلق النهي والاستفهام والاباحة  
والاخبار بحسب الاقتضاء (قوله اذ الموجودات كلها) هكذا وقع  
في السراج الهندي وفيه نظر لان الموجودات كلها انما وجدت عندنا بصفة  
التكوين وخطاب كن انما هو عبارة عن سرعة الحصول بسهولة وما ذكره  
انما يستقيم على مذهب الاشعري واصحابه فانهم لما تصوروا التكوين الذي اتي به  
اعني مبدأ الاخراج وقالوا انه عين للكون لم يمكنهم القول بتعلق المكونات بالتكوين  
فقالوا ان المكونات متعلقة بخطاب كن وانما وجدت بهذا الخطاب وقد ذكرنا  
بطلان قولهم في علم الكلام ويمكن توجيهه بحمل كلامه على مذهب غير

الاسلام من ان الموجودات متعلقة بمجموع صفة التكوين وخطاب كن وهو  
مذهب ثالث ومنه الامر اي ما صدق عليه لفظ الامر لان المراد ههنا مسمى  
هذا اللفظ لا نفس هذا اللفظ (قوله وهو) اي مسمى افظ الامر امر لان المقصود  
تعريفه باعتبار مسماه مثل افعل واضرب واقتل وغيرها واعلم ان لفظ الامر امر  
حقيقة في القول المخصوص بالاتفاق وقد يطلق على التلفظ بذلك القول وقد  
يطلق على الفعل ايضا والاكثر على انه مجاز فيه وقيل بطريق الاشتراك اللفظي  
بينهما وقيل بطريق الاشتراك المعنوي على ماسياقي تفصيله وقد يطلق على  
الطلب ولذا عرّفه ابن الحاجب بانه اقتضاء فعل غير كف ثم اختلفوا في تعريف  
الامر الذي بمعنى القول المخصوص بتعريفات مزيفة على ماسينيه فعرفه  
المصنف بتعريف جديد ينطبق على القول بانه حقيقة في القول المخصوص  
كما ترى فاحترز بذكر اللفظ عن نحو الفعل والاشارة لعدم كونها امرا عندهم  
وقس عليه باقي قيوده ومعنى الاستعانة باللفظ في اوامر الله بالنسبة الى مخاطبين  
لا بالنسبة الى الله تعالى (قوله الفعل) يصح ان يراد به المعنى المصدرى وان يراد به  
الحاصل بالمصدر (قوله لان ارادة الامر وقوع المأمور به ليست بشرط عند اهل  
السنة) خلافا للمعتزلة فانهم قالوا الارادة شرط لصحة الامر ولا يجوز ان يأمر  
الله تعالى بشئ ولا يراد وجوده فانه امر فرعون بالايمان واراده منه لكنه لسوء  
اختياره لم يأت به قلنا لو كان الامر بالشئ متوقفا على الارادة لوقعت  
المأمورات كلها بالامر ولم يوجد كفر وعصيان اصلا واللازم باطل والمزوم مثله  
بيان الملازمة ان المراد لا يتخلف عن الارادة لانها صفة تخص الفاعل لوقت  
حدوثه فلا يتخلف عنها فلو توقف الامر على الارادة لم يوجد الامر بدونها واذا  
وجدت الارادة وجد المأمور المراد وبيان بطلان اللازم ان الله تعالى امر الكفار  
الذين ماتوا على الكفر بالايمان والعصاة بالطاعة ولم يقع منهم الايمان والطاعة  
فلو كان مرادا لوقع فان قيل انه تعالى اراد منهم الايمان والطاعة باختيارهم  
فعدم الايمان والطاعة منهم لعدم اختيارهم لاعداء الله تعالى حتى  
لو اختلفوا لوقع البتة لعدم تخلف مراد الله تعالى عن ارادته قلنا لما وقع منهم  
الكفر والعصيان علم انهما مراد الله تعالى فلو كان الايمان والعصيان مراد الله  
تعالى ايضا لزم جمع النقيضين في الارادة وهو باطل فان قيل لو تعلققت الارادة  
بكفرهم يستحيل وجود الايمان منهم لعدم تخلف المراد عن الارادة وعدم اجتماع  
النقيضين فيكون الامر بالايمان والطاعة تكليفا بالحال قلنا كون الشيء محالا

(وهو لفظ) احتراز عن نحو الفعل والاشارة  
(طلب به) اي باستعانة ذلك اللفظ (الفعل)  
لم يقل اراد به لان ارادة الامر وقوع المأمور  
به ليست بشرط عند اهل السنة كما سياتي  
ان شاء الله تعالى ولم يقل يطلب به لئلا يفهم  
منه ما من شأنه ان يطلب به الفعل

(ومنه) اي من التلخيص (الامر) قدمه على  
النهي لان المطلوب به وجودي وبالنهي عدي  
والاول اشرف ولانه اول مرتبة ظهرت  
لتعلق الكلام الازلي اذ الموجودات كلها  
وجدت بخطاب كن على ما هو المختار فيكون  
مقدما على سائر المراتب وقد مرهما على غيرهما  
اذ بهما ثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار  
الاسلام وبمعرفتهما يتميز الحلال من الحرام



بالغير اعني من حيث تعلق ارادته تعالى وعلمه لا يمنع امكانه الذاتي ولا يخرج به الى الامتناع الذاتي فيصح التكليف بالنظر الى الامكان الذاتي وتمام تفصيله سيأتي في بحث تكليف ما لا يطاق ( قوله فيدخل فيه الصيغ اه ) اعلم انه لا خلاف بينهم في ان صيغة الامر تستعمل في ستة عشر معنى الوجوب نحو اقيموا الصلاة والتدب نحو فكاتبوهم والارشاد نحو وأشهدوا اذا تبايعتم والفرق بينه وبين التدب ان التدب لتواب الآخرة والارشاد لمنافع الدنيا والاباحة نحو واذا حللتم فاصطادوا والتأديب نحو صكل مما يليك وهو اخص من التدب فان كل تأديب مندوب وبلا عكس كلى والامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله حلالا والاكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين والتهديد نحو اعملوا ما شئتم والتحذير نحو كونوا قردة اي اقبلوا اليها والتعجيز نحو فاتوا بسورة من مثله والاهانة نحو ذوق انك انت العزيز الكريم والتسوية نحو اصبروا ولا تصبروا والدعاء نحو فاغفر لنا ذنوبنا وانتمى نحو ألا ايها الليل الطويل الا انجلي والتكوين نحو كن فيكون والاحتقار نحو قوله تعالى ألقوا ما انتم ملقون وهو قريب من الاهانة هذا ولا في انها مجاز في غير الوجوب والتدب والاباحة والتهديد من المعاني المذكورة لان كلها سوى هذه الاربعة لا يستفاد من مجرد صيغة الامر بلا قرينة بل يحتاج الى القرينة واختلوا في هذه الاربعة فقال بعضهم انها مشتركة بين هذه الاربعة وبعضهم بين الوجوب والتدب والاباحة وبعضهم بين الايجاب والتدب وهم الواضحة والجمهور على انها حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه على ما سيأتي ولهذا اخرجها عن تعريف الامر لعدم كونها امرا حقيقة عند الاصوليين ( قوله او اظهر التواضع ) فعلى هذا يكون الامر حقيقة على ما صرح به في فصول البدائع تأمل ( قوله والمشهور في التعريف ) اي تعريف لفظ الامر المراد به المسمى اعلم انهم اختلفوا في تعريف الامر الذي هو بمعنى القول مراد به المسمى فعرفه بعضهم بأنه قول القائل لمن دونه استعلاء افعل وقد زينه وعزقه بعضهم بأنه القول المقتضى طاعة المأمور بآتيان المأمورية واعتراض عليه بلزوم الدور لانه اخذ فيه المأمور والمأمورية المتوقضان على معرفة الامر لاشتقاقهما منه وكذا الطاعة تتوقف معرفتها على معرفة الامر ايضا فيلزم الدور وعزقه بعضهم بأنه اللفظ الداعي الى تحصيل الفعل بطريق العلوي ويرد عليه ان صيغة الامر لو صدرت من الاعلى نحو الادنى بطريق التساوي والشقاعة لزم ان لا يكون امرا مع انه امر وعزقه ابن الحاجب بأنه اقتضاء فعل غير كف على

فيدخل فيه الصيغ المستعملة في التهديد والتعجيز والتحذير ونحو ذلك والصادرة عن التام والساهي والحاكي ( جزما ) خرج به الصيغ المستعملة في التدب والاباحة فانها لا تنسب امرا كما سيأتي ( بوضعه ) حال من به اي ملتبأ ذلك اللفظ بوضعه ( له ) اي لطلب الفعل خرج به اللفظ الموضوع للاخبار عن طلب الفعل مثل اطلب منك الفعل ( استعلاء ) متعلق بطلب اي طلب به على جهة عدا الطالب نفسه عاليا وان لم يكن في الواقع كذلك خرج به الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع والتساوي فانطبق التعريف على المعترف ولم يشترط العلوي ليدخل فيه قول الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء افعل ولهذا ينسب الى سوء الادب قول فرعون لقومه ماذا تأمرون مجاز بمعنى تشيرون او تشاورون او اظهار التواضع لهم لغاية دهشته من موسى عليه السلام هذا والمشهور في التعريف قول القائل لمن دونه اولغيه

جهة الاستعلاء فاراد بالاختصاص ما يقوم بالنفس من الطلب لا القول المخصوص ولا التلظ به ولا الفعل وهذا بناء على ما قالوا ان الامر في الحقيقة هو ذلك الاقتضاء والصيغة انما تنسب امرا مجازا واحتز بقوله فعل غير كف عن النهي وقوله على جهة الاستعلاء عن الالتماس والدعاء وبؤيده ما ذكره في القواطع ان حقيقة الكلام معنى قائم في نفس المتكلم فيكون قوله افعل ولا تفعل عبارة عن الامر والنهي ولا يكون حقيقة الامر والنهي ولكن لا يعرفه الفقهاء وانما يعرفون قوله افعل حقيقة في الامر وقوله لا تفعل حقيقة في النهي ويرد على عكسه قوله اترك كذا او كف عن كذا فانهما امران مع انهما ليسا غير كف بل هما الاقتضاء فعل هو كف وعلى طرده قوله لا تكف عن كذا ولا تتركه فانه يصدق عليهما انهما اقتضاء فعل غير كف على سبيل الاستعلاء مع انهما ليسا واجيب عنه بان المراد فعل غير كف لا يكون قد اشتق منه اللفظ الدال على الاقتضاء وذلك بان لا يكون كفا نحو اضرب او كان كذلك ان اشتق منه الصيغة نحو كف فلا يرد كون لا تكف امرا قال الناضل الهندي ان ابن الحاجب حذ الامر باعتبار المعنى القائم بالنفس على ما دل عليه لفظ الاقتضاء فاقتضاء فعل غير كف على سبيل الاستعلاء امر سواء كان في صيغة مماها اهل العربية امرا او نهيا اذا اعتبار للمعنى دون الصيغة فعلى هذا يكون قوله كف واترك نهيا وان كان في صيغة الامر فخطرا الى المعنى كما في قوله تعالى وذروا البيع ولهذا قالوا البيع وقت النداء منهي عنه وقوله عليه السلام دعي الصلاة ايام أفرا ذلك ولهذا قالوا الخاض منبهة عن الصلاة ايام حيزها ويكون قوله لا تكف ولا تترك امرا وان كانا في صيغة النهي لانهما بمعنى افعل ولا اعتبار للصيغة عنده لانه حذ باعتبار المعنى هذا ولا يجني عليك ان هذا لا يناسب غرض الاصول لان المعنى القائم بالنفس ليس دليلا ولا يناسب ايضا جعله من الخاص لانه من اقسام اللفظ ( قوله استعلاء ) متعلق بقوله اولغيه لان القول لمن دونه يشعر بالاستعلاء ومنه ظهر فلا حاجة الى ذكره وتحقيقه ان بعضهم عزف الامر بأنه قول القائل لمن دونه افعل واعتراض عليه بأنه غير مطرد لصدقه على ما ليس بامر كالتهديد والاباحة والارشاد والتحذير والتعجيز وما يصدر من الاعلى الى الادنى على سبيل التضرع والخشوع وغيرها مما ليس بامر وغير منعكس ايضا لانه قد تصدر هذه الصيغة من الادنى الى الاعلى على سبيل الاستعلاء ويكون امرا حتى ينسب الى سوء الادب ولا يصدق عليه التعريف فلا بد من قيد آخر وهو قوله لغيه استعلاء فلا ينقض فالشارح اشار

استعلاء افعل وعدل عنه ههنا لوجوه الاول انه ان اريد بالقول معناه المصدرى اعني التكلم بالصيغة فلا يلزم غرض الاصول لانه ليس من الادلة ولا يناسب جعله من اقسام الخاص لانه لفظ وان اريد بالقول لا يبقى لقوله افعل معنى يعتد به لانه هو القول الثاني انه ان اريد الامر على اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء امرا وان اريد الامر على سبيل الاستعلاء مانع لان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء لمن دونه قد تكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وتصدر عن التام والساهي والمبلغ والحاكي ونسبها الى معنى امر او ان اعتبر معنى الطلب في تعريف الصيغ المذكورة فهو مع كونه عناية لا يخرج صيغ التدب والاباحة كما لا يجني وان اريد الطلب على سبيل الجزم كان تكلفا على تكلف الثالث ان المراد بفعل مبهم لا يلقى بالتعريف



بهذا العنوان الى ان التعريف المشهور مزيف سواء قبل لمن دونه او قيل لغيره  
استعلاء بوجوه الاول انه ان اريد بالقول معناه المصدرى لا يلائم غرض  
الاصولي ولا يناسب جعله من اقسام الخاص ولا بد ايضا ان يجعل المعرف  
اعنى لفظ الامر بمعنى التكلم بالصيغة للتطابق بينهما ولكنهم صرحوا ان هذه  
التعريفات للامر بمعنى القول اي القول وان اريد به القول لا يبق لقوله افع  
معنى معتد به وفيه نظر لانه يجوز ان يكون بدلا من القول او ياتى به الثاني انه ان  
اريد الامر على اصطلاح الاصول فغير مانع لصدقه على التهديد والتعجيز والتسخير  
والاباحة والارشاد والتدب وكلام النائم والساهى والمبلغ والمحاكى وغيرها  
بما لا يكون امرا عندهم وان اعتبر في التعريف معنى الطلب ليخرج الصيغ  
المذكورة عنه فهو مع كونه تكلفا ياباه مقام التعريف لا يخرج صيغ التدب  
والاباحة لوجود الطلب فيهما وفيه نظر اذ لا طلب في الاباحة اصلا بل المعترفيه  
الاذن في الفعل لا الطلب اذ لا بد في الطلب من رجحان احد الطرفين ولا رجحان  
في الاباحة لاستواءهما على ما صرح به في التلويح وان اريد الطلب على سبيل  
الجزم يكون تكلفا آخر الثالث ان المراد بافعال مبهم لا يعلم المراد منه ولهذا  
اختلفوا فيه قيل انه كناية عن كل صيغة تدل على الطلب وهو **ساكن**  
الاخر وقيل المراد به ما يكون مشتقا من مصدر اشتقاق افع من فعل وقيل  
انه علم جنس للامر من لغة العرب واجيب عنه بانه ذكر على سبيل التمثيل  
لا على سبيل التقييد ولا يحتج عليك انه لا يناسب مقام التعريف واعلم ان  
المعتزلة لما انكروا كلام النفس وكان الطلب نوعا منه لم يمكنهم ان يحدوا الامر  
بالطلب فتارة حدوه باعتبار اللفظ وتارة باقران صفة الارادة وتارة بجعلوه  
نفس صفة الارادة اما باعتبار اللفظ فحدوه بعضهم بما ذكره الشارح من المشهور  
وقد عرفت ما فيه وحتة بعضهم بانه صيغة افعال مجردة عن القرائن الصارفة عن  
الامر واعترض عليه بانه دورى لانه اخذ في تعريف الامر لفظ الامر واما  
باعتبار ما يقترن بالصيغة من الارادة فحدوه بانه صيغة افعال بارادات ثلاث  
ارادة وجود اللفظ وارادة دلالة على الامر وارادة الامتنال واعترض عليه  
بانه ان كان المراد بالمعرف لفظ الامر لزم الدور وان كان المراد به المعنى فدل قوله  
الامر صيغة افع لان المعنى ليس صيغة واجيب بان المراد بالمعرف هو اللفظ  
وبما ذكر في التعريف هو المعنى لان لفظ الامر يقال عليهما فلا محذور واما  
باعتبار نفس الارادة ففرقوه بانه ارادة الفعل واعترض عليه بانه لو انكر

سلطان ضرب سيد لعبده متوعدا به بالاحلال ان ظهر انه لا يخالف امره والسيد  
يدعى مخالفة العبد له في اوامره ليدفع عن نفسه الهلاك فانه يأمر عبده بمحضرة  
السلطان ليعصيه ويشاهد السلطان عصيانه فيزول انكاره ويخلص من  
الهلاك فهنا قد امر والالم يظهر عذره وهو مخالفة الامر ولا يريد منه الفعل  
لانه لا يريد ما يفضي الى هلاك نفسه واجيب عنه بان مثله يبيح في الطلب  
ايضا لان العاقل لا يطلب ما يستلزم هلاكه كما يريد علينا رد عليكم ايضا  
والاولى في ابطال كون الامر ارادة انه لو كان ارادة لتوقفت الماء ورات كلها العدم  
جواز تخلف المراد عن الارادة على ما تقدم واللازم باطل والمزوم مثله (قوله  
ويختص مراده) اي المراد بالامر بمعنى امره فقيه استخدام حيث يراد من  
ظاهرة السعي على ما مر ومن خبير الاسم ولما فرغ من تعريفه باعتبار اسماء  
شرع في بيان موجهه وفي بيان موجب الصيغة واختلفوا في ان موجب كل  
منهما هو الوجوب فقط او هو مع امر آخر من التدب والاباحة والتوقف قيل نعم  
وقيل لا على ما سيأتي بيانه ولما كان المقصود ههنا بيان اختصاص الصيغة  
بالوجوب وبالعكس لا بيان اختصاص لفظ الامر بالوجوب قال ويختص  
مراده وهو الوجوب بصيغة خاصة به ولم يعترض لاختصاص لفظ الامر به  
(قوله لا التدب والاباحة) فانهم وان قالوا ان الامر قد يكون للتدب وقد يكون  
للاباحة وقد يكون للتأديب والتسخير وغيرها الا انهم لم يقصدوا به انه يطلق على  
هذه المعاني حقيقة على ان تكون موجه بل مرادهم ان صيغة الامر قد  
تستعمل في هذه المعاني مجازا (قوله قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون)  
استدل في التلويح بهذه الآية على ان موجب الصيغة هو الوجوب بوجهين  
احدهما ما ذكره الشارح والاخر ان تعليق الحكم وهو الحذر بالوصف وهو  
المخالفة مشعر بالعلية نخوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا او العذاب  
في الآخرة يجب ان يكون بسبب مخالفتهم الامر وهي ترك المأمور به لانه  
المبادر الى التهم فسوق الآية للتحذير من مخالفة الامر وانما يجب التحذير اذا  
كان فيها خوف الفتنة او العذاب اذ لا معنى للتحذير عما لا يتوقع فيه مكروه  
ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان المأمور به  
واجبا اذ لا محذور في تركه غير الواجب وخالفه الشارح بوجهين احدهما انه  
استدل بهذه الآية على ان موجب لفظ الامر الوجوب لا على ان موجب الصيغة  
هو الوجوب كما في التلويح لما قالوا ان الآية انما تدل على ان موجب لفظ الامر هو

ولهذا اختلفوا فيه قيل انه كناية عن كل  
ما يدل على الطلب من صيغ آية لغة كانت  
وقيل المراد به ما يكون مشتقا من مصدر  
اشتقاق افع من فعل وقيل انه علم جنس  
للامر من لغة العرب كتعل يفعل لكل ما يبيح  
للفعل من النعتين (ويختص مراده)  
اي المراد بالامر بمعنى امر (وهو) اي ذلك  
المراد (الوجوب) اما الكتاب فتعني بالوجوب وغير  
ذلك (للتدب) اما الكتاب فتعني بالوجوب وغير  
الذين يخالفون عن امره ان تصيهم فتنة  
او يصيبهم عذاب اليم فان التهموم منه التهديد  
على مخالفة الامر والخافق الوعيد بها



الوجوب لا على ان موجب الصيغة هو الوجوب نعم يقال ان لفظ الامر لما كان حقيقة في الصيغة وكان موجبه هو الوجوب يلزم كون موجب الصيغة هو الوجوب ايضا لكن هذا كلام آخر اقول يجوز ان يراد بلفظ الامر في الآية والحديث المذكورين هو المعنى اعني صيغة الامر لا الاسم اعني لفظه فلا يدل على ان موجب لفظ الامر هو الوجوب وثانيهما انه ترك الوجه الاول من الوجهين المذكورين في التلويح لما قالوا ايضا انه يحتاج الى جعل فليحذر للوجوب بخلاف ما ذكره الشارح اذ لا يحتاج اليه وجعله للوجوب اول المسئلة اذ لم يثبت بعد كون صيغة الامر كلها حقيقة في الوجوب بل انما انبتوه بهذه الآية وامثالها (قوله حراما وتركها للواجب) اعترض على الاستدلال بهذه الآية على المطلوب بوجهين احدهما انه مبني على ان المراد بمخالفة الامر ترك المأمور به وذلك ممنوع لجواز ان يراد بمخالفة الامر عدم اعتقاد حقيقته او الحمل على ما يخالفه بان يكون للوجوب ويحملة على الندب او على العكس واجيب عنه بان هذا بعيد والمتبادر الى الفهم بمعنى ترك المأمور به وشار الشارح الى هذا الجواب بقوله وتركها للواجب والثاني ان قوله عن امره مطلق فلا يعم كل امر واجيب باننا لانعلم انه مطلق بل عام والمصدر اذا اضيف يكون عاما مثل ضرب زيدواكل عمرو وشار الى هذا بقوله فان المفهوم منه التهديد على مخالفة الامر (قوله واما الحديث اه) فيه انه يجوز ان يكون المراد بالامر المنفي في الحديث امر ايجاب ولا يلزم من اتقانه اتقاء مطلق الامر فيجوز ان يكون السؤال مأمورا به امر ندب (قوله بصيغة متعلق يختص اه) اعلم ان الاختصاص قد يكون من جانب اللفظ بان يكون اللفظ مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به كالالفاظ المترادفة بدون اشتراك كل منهما في غير ما ترادف فيه فافهم وقد يكون من جانب المعنى بان يكون المعنى مختصا باللفظ ولا يكون اللفظ مختصا به كالالفاظ المشتركة اى التي بدون الترادف في احد معانيها والا فلا فافهم وقد يكون من الجانبين كما في الالفاظ المتباينة اى بالنسبة الى بعضها والا فلا فالمصنف اشار بقوله بصيغة خاصة به الى ان ما نحن فيه من القسم الثالث حيث اشار بقوله بصيغة الى اختصاص اللفظ بالمعنى وبقوله خاصة به الى اختصاص المعنى باللفظ يجعل الباء في الموضعين داخلة على المقصور والمقصود من التعرض باختصاص اللفظ بالمعنى بيان كون اللفظ من باب الخاص لان خصوص المعنى لا يستلزم خصوص اللفظ والغرض بيان خصوص اللفظ قلابا من التعرض له والمقصود من التعرض لاختصاص

المعنى

فوجب ان تكون مخالفة الامر حراما وتركها للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد واما الحديث فقوله عليه السلام لو ان اشق على امتي لامرهم بالسؤال وهو دليل على ان المراد بالامر هو الوجوب فان المشقة انما تلحق به لا بالندب وغيره (بصيغة) متعلق يختص

المعنى باللفظ الاشارة الى رد ما قالوا ان الوجوب كما يستفاد من الصيغة يستفاد من الفعل ايضا على ما سياتى لكن يرد عليه ان الوجوب قد يستفاد من لفظ الامر ايضا لانه موجبه بدليل النص السابق اتقا فكيف يكون الوجوب مقصورا على الصيغة الا ان يجعل القصر اضافيا تأمل (قوله بحيث لا يفهم منها الندب والاباحة) اى من نفس الصيغة على ان يكون حقيقة على ما هو النزاع اذ لا نزاع في انها مهمما منها بالقرينة مجازا (قوله واستدل على الاختصاص الاول بوجوه) منها قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب اكثر المفسرين منهم ابو منصور الماتريدي واصحابه الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الابداع وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب اعني ايجاد الله تعالى الاشياء وخلقها بالشاهد اعني الامر المطاع للمأمور المطيع في حصول المأمور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاوله عمل واستعمال آلة وليس هناك اى في ايجاده تعالى قول ولا كلام اصلا وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقر وباعلمه وقدرته وارادته بناء على ان التكوين صفة حقيقية زائدة على الذات غير القدرة والارادة وهى مبدأ الابداع وامر كن مجاز عن سهولة ايجاده بمعنى انه لو كان في قدرة البشر ايجاد الشيء بهذه الكلمة التى ليس في كلامهم ما هو اوجز منها في الدلالة على التكوين لكان الابداع عليهم في غاية اليسر فيكون ايجاد العالم على الله تعالى ايسر من ذلك وقالوا في تفسير قوله تعالى واذا قضى امره انما يقول له كن فيكون انه تعالى لم يرد به انه خاطبه بكلمة كن فيكون بهذا الخطاب لانه لو جعل خطابه فاما ان يكون خطابا للمعدوم فيوجد بهذا الخطاب اول الموجود حين وجد وكلاهما محال اما الاول فلا استحالة الخطاب للمعدوم وقت عدمه واما الثانى فلا استلزامه بتحصيل الحاصل وانما اراد به بيان انه اذا اراد تكوينه يكون بسهولة بلا لفظ وتكلم وذهب الاشعري واصحابه الى ان وجود الاشياء متعلق بخطابه الازلى الدال عليه هذه الكلمة اعني كن دالة عليه بناء على ما ذهبوا اليه من ان التكوين ليس صفة حقيقية بل هو اعتبارى وعين المكون فلا يصح ان يتعلق به وجود الاشياء بل انما تعلق وجود الاشياء بخطاب كن لكن مرادهم هو الخطاب الازلى لا الخطاب اللفظى وهو كن لان اللفظى حادث مركب من الاصوات والحروف فيحتاج الى خطاب اخر فيلزم التسلسل ولانه يستحيل قيام الحادث بذات الله تعالى وخطاب التكوين لما لم يتوقف على الفهم واشتمل على اعظم القوائد وهو الوجوب

ل ز ٤١

اى تنص الصيغة على ذلك المراد بحيث لا يفهم منها الندب والاباحة وغيرهما (خاصة به) اى بذلك المراد يعنى يكون المراد مقصورا على تلك الصيغة بحيث لا يفهم من غيرها واستدل على الاختصاص الاول بوجوه وشار الى الاول بقوله (النص) وهو قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون



بما تعلقه بالمعدوم الممكن لكفاية مكانه في تعلق ذلك الخطاب بل خطاب التكليف  
ايضا اذ لا بد ان يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذي سيوجد أمور  
بذلك قال نفي الاسلام وجود الاشياء بخطاب كن والتكوين معا وعلى المذهب  
الثلاثة يكون الحدوث والوجود مراد من امر كن فيكون مراد من جميع اوامر  
الله تعالى لان كلهما من قبيل امر كن لان معنى اقبوا الصلاة كونوا مقيمين للصلاة  
وعلى هذا القياس الا ان المراد في امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من  
كان التامة وفي امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشيء على صفة من كان  
الناقصة واذا كان كل امر من الله تعالى طالبا للكون يجب تكون المطلوب اي  
حدوث الشيء في امر التكوين وحصول المأمور به في امر التكليف الا انه لو جعل  
الوجود والتكوين مراد من جميع الاوامر توكيافيا لزم اعدام اختيار  
العبد في الاتيان بالفعل المكلف به بان يحدث الفعل بالضرورة ارادة او لم يرد  
كما في الامر التكويني وحيثما تطل قاعدة التكليف اذ لا بد فيه ان يكون للمأمور  
اختيار ولا يلزم الجبر على ما بين في الكلام فلا يكون الوجود مرادا في كل امر  
بل الشرع قل لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب له لان الوجوب مفض الى  
الوجود فنظرا الى العقل والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب بعد ما كان لازمه  
الوجود وهذا الوجه لم يذكره المصنف لغموضه ودقته واعلم ان مذهب الاشعرى  
مبنى على انكار كون التكوين صفة حقيقية وجعله عين المكون فان تم والافلا  
لكنه ليس تام على ما بيناه في الكلام واما ما ذهب اليه نفي الاسلام فيرد عليه  
ان الوجود اما ان يتعلق بكل من الامر والايجاد مستقلا او لا فعلى الاول يلزم  
توارد عتلتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص وذلك باطل وعلى الثاني يلزم  
ان يكون الباري تعالى مفتقرا في ايجاده الى الغير وذلك من امارة النقص  
واجيب باننا لان لم كونه مفتقرا الى الغير كيف وان المراد بالامر ههنا هو  
الخطاب الازلي الذي هو صفته تعالى قديم وهو لا يكون غيره كما لا يكون عينه  
اذ لا مغايرة بين الصفة والموصوف ولا بين الصفات (قوله ذمهم) اي بقوله  
لا يركعون (قوله بالصيغة) متعلق بالامتنال (قوله المطلقة) اي عن قرينة  
الوجوب اعني قوله اركعوا (قوله فدل على كونها للوجوب) لان الذم لا يُلحق  
الا بترك الواجب (قوله يعني الاتفاق اه) خسر الاجماع بالاتفاق اشارة الى ان  
المراد بالاجماع ههنا الاجماع اللغوي اعني اتفاق قوم مطلقا لا الاجماع العرفي  
وبعد فيه نظرا لان المستدلين بصيغة الامر على الوجوب هم الذين مذهبهم ان الامر

الناطق

المطلق للوجوب واستدلوا لهم لا يلزم المخالفين واما استدلال كلهم حتى المخالفين  
فلم يثبت فالاولى ان يقال ودلالة الاجماع كما قال نفي الاسلام وهذا لانهم اجمعوا على  
ان من اراد ان يطلب فعلا من غيره لا يجيد لفظا موضوعا لاظهار مقصوده سوى  
صيغة الامر فليس في وسعه الا ان يطلبه بلفظ الامر وهذا في المخلقين فلهذا الاجماع  
منهم يدل على ان المطلوب من الامر وجود الفعل وانه موضوع له والا لا يستقيم  
طلب وجود الفعل من المأمور به الصيغة لكنه صير الى الوجوب لكونه مقضيا  
الى الوجود وهذا هو المراد بدلالة الاجماع والدلالة تعمل عمل الصريح اذ لم يوجد  
صريح يخالفها والحاصل انه لا اجماع فيما نحن فيه لكن الاجماع في محل آخر يدل  
على مطلوبنا هذا نظيره اثبات نجاسة سور الكلب بدلالة الاجماع المنعقد على  
وجوب غسل الاناء من ولو غ الكلب فان هذا الاجماع يدل على نجاسة سورة  
لان لسانه يلاقى الماء دون الاناء فلما تنجس الاناء فالماء الباقي اولى فان قيل لانهم  
انهم لم يجحدوا لفظا لاظهار هذا المقصود سوى الامر لان قولهم اوجب علينا  
كذا او ازلنا او اطلب منك واما الهام يدل عليه ايضا اجيب بانه لا دلالة لهما على  
المطلوب بالامر لانها اخبار عن الايجاب والطلب لا الايجاب والطلب (قوله  
على اختصاصها بالوجوب) الباء ههنا داخل على المقصور عليه لا على المقصور  
تأمل (قوله يعني ان الاستفادة اه) دفع لما يتوهم من انه ان كان المراد اثبات ان  
الوجوب مدلول صيغة الامر بحسب الشرع فلا مدخل للعقل في اثبات الوجوب  
الشرعي لانه انما يثبت بالشرع بالعقل فاجاب بان المراد انه مدلولها بحسب  
اللغة بمعنى استفادة العقل من موارد اللغة لا بمعنى اثباتها بالقياس لعدم مدخل  
القياس في اللغة ولا ترجيح الرأي كما قاله بعضهم حيث قالوا ان الامر للوجوب  
لانه كمال الطلب والاصل في الاشياء الكمال لان الناقص ثابت من وجه دون  
وجه فن جعله للاباحة او التذنب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب  
المعقول ولما كان هذا اثبات اللغة بالترجيح رده الشارح فحمل المعقول على  
استفادة العقل من موارد اللغة ثم بين موارد الاستفادة بقوله فان المولى يعد عبده  
الغير المتمثل لامره عاصيا وفيه نظرا لاننا لانعلم ان هذا العبد مستفاد من اللغة بل  
من كلام الشارع اعني قوله تعالى افغصيت امري اي تركت موجبه فانه دل على  
ان تارك المأمور به عاص وكل عاص يلحقه الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله  
ورسوله فان له نار جهنم خالدة فيها اي ما كنا الميكث الطويل والوعيد على الترك  
دليل الوجوب الشرعي فالاولى في بيان المعقول ما ذكره في شروح البرزوي ان

وليس ذلك الا دليلا على اختصاصها  
بالوجوب والى الثالث بقوله (والعقول)  
يعني ان الاستفادة من موارد اللغة لا اثباتها  
بالقياس او الترجيح بالرأي فان المولى يعد  
عبده الغير المتمثل لامره عاصيا وما ذلك الا  
بترك الواجب

ذمهم على ترك الامتنال بالصيغة المطلقة  
فدل على كونها للوجوب قط والى الثاني  
بقوله (والاجماع) يعني الاتفاق على  
الاستدلال بصيغة الامر على الوجوب قط  
فان العلماء لا يرون يستدلون بصيغة الامر  
المطلقة عن القرآن على الوجوب لا غير



الامر فعل من الافعال وتصاريف الافعال كلها وضعت لمعان على الخصوص  
كسائر الكلمات من الاسماء والحروف كرجل وزيد وعن ومن والى وما وضع  
لمعنى فذلك المعنى لازم له غير منفك عنه الا بقرينة تصرفه عنه كما في قرأت  
المجازات وقد ثبت ان صيغة الامر لطلب المأمور به فيكون لازماله غير منفك  
بحسب وضعه ما لم توجد قرينة صارفة عنه (قوله واستدل على الاختصاص  
الثاني) اعني قصر المعنى على الصيغة قال نفي الاسلام واحتج اصحابنا على  
هذا المطلب بان العبارات انما وضعت للدلالة على المعاني المقصودة ولا يجوز  
قصور العبارات عن المقاصد والمعاني ووجدنا كل مقاصد الفعل مثل الماضي  
والحال والاستقبال مختصة بعبارات وضعت لها فالمقصود بالامر كذلك  
يجب ان يكون مختصا بالعبارة وهذا المقصود اعظم المقاصد فهو بذلك اولى  
انتهى حاصله على ما صرح به في الكشف استدلال على المطلوب بوجهين  
احدهما ان الموضوع للدلالة على المعاني التي قصد المتكلم افادتها هي اللفاظ  
والعبارات لا الافعال ولا يجوز ان تقصر العبارات عن المعاني بان كانت  
المعاني كثيرة من اللفاظ في معنى بلا لفظ حتى يحتاج في الدلالة  
عليها الى شيء آخر غير اللفاظ من الافعال لان المهملات اكثر من المستعملات  
وكذا المترادفات كثيرة فكيف تكون العبارات قاصرة عن المعاني بل هي  
وافية لها بلا حاجة لنا في افادتها الى الافعال فاذا ثبت ان الوضع للدلالة  
على المعاني فالمعاني مقصورة على اللفاظ وانها غير قاصرة عن المعاني  
فلا يكون للفعل دلالة على معنى الامر ولا يستفاد ذلك منه اصلا والالم يقيح  
الدلالة في اللفاظ والثاني اننا قد وجدنا كل مقاصد الفعل مثل الماضي والحال  
والاستقبال مختصة بعبارات وضعت لها مثل ضرب ويضرب وسيضرب  
فكذلك المقصود بالامر وهو الايجاب عندنا مختص بالعبارة الموضوعه له لانه  
اعظم المقاصد اذ الثواب والعقاب مبنيان عليه وثبوت اكثر الاحكام به فهو  
بالاختصاص بالصيغة اولى من غيره واذا اختص بها لم يثبت بالفعل والالم يقيح  
الاختصاص ولائمه يلزم ان يكون لفظ الامر اعني امر مشترك بين الصيغة  
والفعل وليس كذلك لا يقال يلزم على الوجه الثاني اثبات اللغة بالقياس  
وهو باطل لا كما تقول القياس ليس لاثبات اللغة بل لاثبات عدم اصاله المشترك  
ولا يجني عليك انه يجوز ارجاع الوجهين المذكورين الى وجه واحد تقريره ان  
العبارات وضعت دلالات على المعاني المقصودة والعبارات غير قاصرة عنها

لما مر

واستدل على الاختصاص الثاني قوله  
(ولان الاصل وفاء العبارة بالمقصود) يعني  
ان اللفظ اذا وضع لمعنى وقصده افادته  
فالاصل وفاؤه وعدم قصوره عنه كصنيع  
الماضي والحال والاستقبال

لما مر ان المهملات اكثر من المستعملات فيكون للمعنى الثابت بالامر صيغة  
موضوعه لا محالة لانه معنى مقصود بل هو اعظم المقاصد واذا كان له صيغة  
موضوعه كان هو مختصا بها لانا وجدنا كل مقاصد الفعل مختصة بالعبارات  
الموضوعه لها فوجب ان يكون معنى الامر مختصا بالعبارة الموضوعه له ايضا  
لانه اعظم المقاصد واذا صار مختصا بها لا يثبت بالفعل كذا في الكشف اذا عرفت  
هذا ظهر معنى قوله ان الاصل وفاء العبارة بالمقصود وانه يناسب الوجه الاول  
من الوجهين المذكورين لان ما ذكره في الشرح يناسب ما ذكره في الكشف من  
ارجاع الوجهين الى وجه واحد فانه جعل صيغ الماضي والحال والاستقبال نظيرا  
لما قبله (قوله وهو انما يكون) اي الوفاء وعدم القصور انما يكون بانحصار المعنى  
في اللفظ (قوله حتى لو فهم من غيره ايضا) والمراد بالغير ههنا هو الفعل على  
ما هو النزاع في الاختصاص الثاني لا اللفاظ والالزام ان يكون في الترادف قصور  
بل في المشترك ايضا من حيث كونه مترادفا لان لكل معنى من معاني المشترك  
اسما خاصا فاذا ضم الى اللفظ المشترك فيه يكون مترادفا مثلا لفظ العين مشترك بين  
قرص الشمس وغيره وللقمر اسم خاص وهو لفظ الشمس فاذا ضم الى العين  
يكونان مترادفين حاصله ان الوجوب لو فهم من الفعل ايضا اي كما فهم من الصيغة  
لزم ان لا تكون صيغة الامر وافية للوجوب بل تكون قاصرة عنه بان يقي بعض  
افراد الوجوب بلا لفظ فيستفاد من الفعل لكن الصيغة وافية في الدلالة على  
المعاني على ما مر فلا يستفاد من الفعل (قوله اختلفوا في ان الندب اه) اعلم  
ان هذا الخلاف جاري في المباح ايضا بين الجمهور والكعبى فقال الجمهور ان المباح  
لا يكون مأمورا به مستدلين بان الامر طلب يستلزم ترجيح الفعل على الترك  
ولا ترجيح في المباح فلا يكون مطلوبا فلا يكون مأمورا به فان المباح  
تساوى طرفاه وقال الكعبى المباح يكون مأمورا به مستدلا بانه واجب وكل  
واجب مأمور به اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلا ان كل مباح ترك حرام  
اذ ما من فعل مباح الا ويتحقق بمباشرة تركه حرام وترك الحرام واجب بالاجماع  
وهو لا يتم الاجماع وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فالماح واجب  
ولم يتعرض له رحمه الله بل قصر الاختلاف المذكور على المندوب اشارة الى  
عدم اعتداد خلاف الكعبى لضعف دليله فانه يفضي الى ان يكون ترك المباح  
حراما لانه ما من فعل حرام الا يستلزم تركه مباح وفعل الحرام حرام ولا يتم  
الابتداء مباح وما لا يتم الحرام الا به فهو حرام لتوقفه عليه فيلزم ان يكون ترك

ل و ٤٢

وهو انما يكون بانحصار فيه حتى لو فهم من  
غيره ايضا لم يكن هو وافيا به بل قاصرا عنه  
ولا يعدل عن ذلك الاصل الا للضرورة  
ولا ضرورة ههنا فلا عدول ثم فرع على كون  
المراد بالامر هو الوجوب وعلى كل من  
الاختصاصين فرعا اشار الى فرع الاول  
بقوله (فلا يكون المندوب مأمورا به)  
اعلم انهم اختلفوا في ان الندب هل هو ايضا  
مراد بالامر



المباح حراما لكن ترك المباح مباح والى خرق الاجماع ايضا لان العلماء اجمعا على ان الافعال التي تتعلق بها الاحكام خمسة واجب ومندوب ومباح ومكروه وحرام واذا صار المباح واجبا كما زعمه الكعبي صارت الاحكام اربعة وهو خلاف الاجماع فان قيل ان الاجماع محمول على ذات الفعل فيجوز ان تكون الاقسام بالنظر الى ذات الفعل خمسة وبالنظر الى ما يستلزمه من كون المباح يحصل به ترك الحرام اربعة بان كان المباح واجبا قلنا هذا الجمل باطل لان كون المباح قسما للواجب على هذا التقدير ذاتي للفعل فيكون بينهما مناسفة ذاتية والمنافي الذاتي للشيء لا يمكن ان يقدّم معه ولا ان يصير موقوفا عليه لذلك الشيء ولا صفة من صفاته سوى ان يكون مناسفيه واجيب عن دليل الكعبي ايضا بوجهين آخرين احدهما ان فعل المباح غير متعين لان يحصل به ترك الحرام لحصوله بالواجب والمندوب ايضا فلم يكن المباح على التعيين واجبا ورد بان فيه تسليم ان الواجب احد ما يحصل به ترك الحرام فيجوز ان يكون ذلك الواجب مباحا لانه احد ما يحصل به ترك الحرام والثاني ان ما لا يتم الواجب الا به ان كان شرطا شرعا كالوضوء للصلاة فهو واجب شرعا وان كان شرطا عقليا كصب السجود او عادية كطلب الرقيق في السفر ليس بواجب شرعا وتركه الاضداد كما في دليل الكعبي من الشروط الواجبة عقلا فلا يلزم من وجوب الشيء شرعا وجوب تركه شرعا (قوله بان يكون مشتركا) قال التفتازاني في حاشية شرح المختصر الحاجبي لا نزاع في انه يتعلق بالمندوب صيغة الامر حقيقة كانت او مجازا وانما النزاع في انه هل يطلق عليه اسم المأمور به حقيقة ولا خفاء في انه مبنى على ان امر حقيقة للايجاب او القدر المشترك بينه وبين التندب فلا ينبغي ان يجعل هذا مسئلة مبتدأة انتهى والذي ظهر منه انه لا قائل بالاشتراك اللفظي هنا وايضا ما ذكره في الوجه الثاني لا يثبت الا كونه مشتركا معنو باللفظيات ثم قوله فلا ينبغي ان يجعل هذا لا يرد على المصنف لانه لم يجعله مسئلة مبتدأة كما ترى (قوله فذهب القاضي الى الاول) اي كون امر حقيقة في المندوب هذا ما قاله الشارح المحقق في شرح المختصر المحققون على ان المندوب مأمور به وقال في التلويح بالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة في التندب واستدل عليه بما ذكره الشارح من الوجهين وقالوا انه يلزم من كون لفظ الامر حقيقة في التندب كونه حقيقة ايضا في الصيغة المستعملة في التندب (قوله والطاعة فعل المأمور به) من قبيل اضافة المصدر الى مفعوله وكذا الحال فيما

سياق من بعد (قوله والجواب عن الاول) حاصله منع الكلية الكبرى والسند ظاهر (قوله اعني ما يتعلق به) تفسير للطاعة لكنه لا يناسب غرضه اعني جعل الطاعة اعم من المأمور به وذلك لان متعلق صيغة افعل يكون مأمورا به البته سواء كان ايجابا او ندبا فيكون كل طاعة مأمورا به حقيقة في الايجاب وهو ظاهر وما في التندب فان كانت الصيغة فيه حقيقة فكذلك لفظ الامر حقيقة ايضا وان كانت الصيغة مجازا فيه فهو لا يستلزم كون لفظ الامر مجازا فيه فيجوز ان يكون حقيقة فيه لما مر انه يجوز ان يكون المندوب مأمورا به حقيقة وان كانت الصيغة مجازا (قوله ما يطلق عليه لفظ الامر حقيقة) اي عند الاصوليين على ما يدل عليه قوله عند النحاة حاصله ان اهل اللغة انما قسموا اسمي الامر عند النحاة لاسمي الامر حقيقة عند الاصوليين ومسمى الامر عند النحاة اعم من مسمى الامر عند الاصوليين ثم لا ينبغي عليك ان هذا الجواب وما ذكر في الوجه الثاني مبنى على كون لفظ الامر مشتركا معنويا ولا تعرض فيه على كونه مشتركا لفظيا فكان الدليل اخص من المدعى لان المدعى اعم من اللفظي والمعنوي (قوله لكان تركه معصية) لان المعصية مخالفة الامر لقوله تعالى اف عصيت امرى لكان المندوب ليس بمعصية واللاستحق النار تركه لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نارجهم (قوله فالمفروض مندوبا) تنريع على قوله لكان تركه معصية اجيب عنه بان الامر الذي يكون تركه معصية انما هو امر الايجاب لا امر التندب اللهم الا ان يقال ان امر التندب غير ثابت عند هذه الفرقة لان عندهم كل امر للايجاب وفي غيره مجاز وهكذا اجيب عن حديث السوال بان المراد بالامر المتني فيه هو امر الايجاب لا مطلق الامر تأمل (قوله وأشار الى فرع الاختصاص الاول) لما فرغ من بيان اثباته بالنص والاجماع والمعقول شرع في بيان ما يتفرع عليه اعلم انه لا خلاف في ان صيغة الامر تستعمل لمعان كثيرة والمشهور منها ستة عشر على ما ذكرناه ولا في انها ليست حقيقة في جميع هذه المعاني بل هي مجاز في اكثرها بالاتفاق وانما الخلاف في اربعة منها الوجوب والتندب والاباحة والتهديد فافترقوا فيه الى فرقتين فرقة الى التوقف وفرقة الى عدم التوقف ثم كل فرقة افرقت الى فرق اما الاولى ختم من قال ان صيغة الامر مشتركة بين الوجوه الاربعة بالاشتراك اللفظي ومنهم من قال انها مشتركة بين الوجوب والتندب والاباحة بالاشتراك اللفظي وقيل بالاشتراك المعنوي بان

بان يكون مشتركا بينه وبين الايجاب لفظا او معنى حتى يكون المندوب مأمورا به حقيقة وان كانت الصيغة مجازا فيه او لا فذهب القاضي ابو بكر وجاعة الى الاول لوجهين الاول ان المندوب طاعة اجاعا والطاعة فعل المأمور به الثاني اتفاق اهل اللغة على ان الامر يتقسم الى امر ايجاب وامر تندب ومورد القسمة مشترك

والجواب عن الاول انه انما يتم على رأى من يجعل امر للطلب للجائز او الرأى وما على رأى من يخصه بالجائز فكيف يعلم ان كل طاعة فعل المأمور به بل الطاعة عنده فعل المأمور به والمندوب اليه اعني ما يتعلق به صيغة افعل للايجاب او التندب وعن الثاني انه انما يتم لو كان مراد اهل اللغة تقسيم ما يطلق عليه لفظ الامر حقيقة وليس كذلك بل مرادهم تقسيم صيغة تسمى امر عند النحاة في اي معنى كانت بدليل تفسيهم الامر الى الايجاب والتندب والاباحة وغيرها مما لا نزاع في انه ليس بمأمور به حقيقة وذهب الكرخي والخصاص ونحوهم الى التسريحى وصدر الاسلام ابو اليسر والمحققون من اصحاب الشافعي الى الثاني لانه لو كان مأمورا به لكان تركه معصية قال الله تعالى اف عصيت امرى فالمفروض مندوبا وليس بمأمور به لقوله عليه السوال المندوب وليس بمأمور به لا امر في السلام لولا ان اشق على امتي لا امر في السوال وايضا المندوب لا مشقة فيه وفي المأمور مشقة بالحدث واعلم ان الامام نفي الاسلام وان لم يصحح يكون المندوب غير مأمور به لكنه فهم من كلامه في مواضع يشهد به تتبع كلامه وأشار الى فرع الاختصاص الاول بقوله



تكون حقيقة في الاذن المطلق الشامل لهما ومنهم من قال انها مشتركة بين  
الايجاب والتدب بالاشتراك اللفظي وقيل بالاشتراك المعنوي بان تكون حقيقة  
في معنى الطلب الشامل لهما ويكون التوقف عند الفرق في تعيين المراد عند  
الاستعمال لافي تعيين الموضوع له ومنهم من قال لا ندري انها حقيقة في الوجوب  
فقط او في التدب فقط او فيما معا بالاشتراك اللفظي فيكون التوقف عندهم  
في تعيين الموضوع له وهو المنقول عن الاشعري في رواية والباقلاني والغزالي  
وعلى قول هؤلاء جميعا لا يحكم للامر اصلا بدون القرينة الا التوقف مع اعتقاد  
ان ما اراد الله تعالى منه حق لانه يحمل لازدحام المعاني فيه وحكم الجمل التوقف  
الى البيان وقال مشايخ سمرقند ان حكم الامر الوجوب عملا لا اعتقادا وهو  
ان لا يعتقد فيه تدب ولا ايجاب بطريق التعيين بل يعتقد على الاجهات ان ما اراد  
الله تعالى منه من الايجاب والتدب فهو حق ولكنه يوثق بالفعل لا بحالة حتى انه  
اذا اريد به الايجاب يحصل الخروج من العهدة وان اريد به التدب يحصل  
الثواب فكان التوقف عندهم في الاعتقاد لافي العمل واما الفرقة الثانية فقالوا  
انه لا توقف في الامر اصلا بل هو حقيقة في احد هذه المعاني عينا من غير اشتراك  
ولا اجمال اصلا الا انهم اختلفوا في تعيين ذلك المعنى الواحد فذهب الجمهور من  
الفقهاء وجماعة من المعتزلة الى انه حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه وذهبت  
جماعة من الفقهاء والشافعي في احد قوليه وعامة المعتزلة الى انه حقيقة  
في التدب مجاز فيما عداه وذهبت طائفة من المالكية الى انه حقيقة في الاباحة  
واستدل الفرقة الثانية بان صيغة الامر عبارة عن العبارات وكل عبارة مختصة  
في اصل الوضع بالمراد منها فصيغة الامر مختصة بمرادها ولا تتجا وز غيره اما  
الصغرى فظاهر واما الكبرى فلا تنها لولم تختص به لزم ان يكون مشتركا بينه وبين  
غيره والاشتراك خلاف الاصل لان الغرض من وضع اللفظ افهام المراد منه الى  
السامع والاشتراك محل به فلا يثبت الابعاض الدليل لكونه خلاف الاصل  
والدليل اما الابتلاء كما قالت الواقفية او غفلة الواضع بان وضعه الواضع الاول  
لمعنى وغفل عنه ثم وضعه لمعنى آخر او كان الواضع متعددا وقد غفل كل واحد  
عن وضع صاحبه وقد اشتهر الوضعان بين الاقوام ولا يخفى عليك ان هذا الدليل  
انما ينفي القول بالاشتراك اللفظي بين المعاني الاربعة المذكورة او بين الثلاثة منها  
او بين الاثنين على الاختلاف السابق ولا ينفي القول بالاشتراك المعنوي بينها على  
الاختلاف السابق ايضا لان المعنى الحقيقي للصيغة في الاشتراك المعنوي واحد

لا متعدد

لا متعدد وهو الاذن الشامل او الطلب الشامل على ما سبق ثم احتج الجمهور من  
العامة على الوجوب بالنص ودلالة الاجماع والمعقول على ما اشار اليه المصنف  
سابقا اما النص فنه قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم  
قننة او يصيبهم عذاب اليم وقد استدل به الشارح فيما سبق على ان موجب لفظ  
الامر هو الوجوب على خلاف ما استدل به القوم فانهم استدلو به على ان موجب  
صيغة الامر هو الوجوب وقد ذكرنا وجهه فيما سبق ومنه قوله تعالى انما قولنا  
لشيء اذا اردنا ان نقول له كن فيكون وجه الاستدلال به لاشك ان الوجود مراد  
بامر كن سواء تعلق وجود الاشياء به او بالتكوين او بهما على الاختلاف السابق  
لكن الشرع قل لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب له لكون الوجوب مفضيا  
الى الوجود فصار الوجوب لازما للامر بعدما كان لازمه الوجود على ما بيناه  
وقال وجه الاستدلال بها انه اجمع ههنا ما يوجب الوجود عقيب الامر  
وما يوجب التراخي لان اعتبار جانب الامر يوجب الوجود عقيبه واعتبار كون  
المأمور مخاطبا مكلفا يوجب التراخي الى حين ايجاده فاعتبرنا المعنيين وابتننا  
بالامر آكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود  
وقلنا بترسخ حقيقة الوجود الى اختياره واعترض عليه بانه حينئذ يلزم ان يكون  
الامر حقيقة في طلب الوجود مجازا في الايجاب واجيب عنه بانه انما يلزم كونه  
حقيقة في ذلك بحسب اللغة لا بحسب الشرع لانه بحسب الشرع حقيقة  
في الايجاب اذ لا وجوب الا بالشرع ورد بان الكلام في مدلول صيغة الامر  
بحسب اللغة وقد صرحوا بانه الوجوب فكيف يكون حقيقة شرعية له واجيب  
عنه بان الصيغة حقيقة لغوية في الايجاب بمعنى الازام وطلب وجود الفعل  
وارادته جرما وحقيقة شرعية في الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه  
الذم والعقاب لا بمعنى ارادته وجود الفعل ومنه قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا  
لا يركعون وقد تقدم بيانه وكذا بيان دلالة الاجماع والمعقول (قوله  
النائب بها) صفة للآثر والضمير راجع الى الصيغة احترازه عن الآثر النائب  
بالقرينة فانه يجوز ان يكون ندبا (قوله استدلالا بانها الطلب الفعل) وقد  
يستدل عليه بقوله عليه السلام اذا امرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم فردّه الى  
مشيئتنا وهو معنى التدب واجيب عنه باننا لانسلم انه رد الى مشيئتنا بل  
هو رد الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب لان الوجوب هو الامر بالشيء بحسب  
الاستطاعة والقدرة ولو سلم انه رد الى مشيئتنا لكن في الامر المطلق عن القرآن

٤٣ ز ل

(ولا يكون موجبا) اي اثر الصيغة المطلقة  
عن القرآن الثابت بها (ندبا) كما ذهب اليه  
عامة المعتزلة وجماعة من الفقهاء وهو احد  
قولي الشافعي استدلالا بانها الطلب الفعل  
فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترتل وادناه  
التدب (ولا) يمكن موجبا (اباحة)  
كما ذهب اليه بعض اصحاب مالك استدلالا  
بانها الطلب وجود الفعل



والرد الى مشيبتنا قرينة على ان لقائل ان يقول ان دلالة الرد الى مشيبتنا على  
 الاباحة اظهر من دلالة على التدب (قوله وادناه المتيقن اباحتها) اعترض  
 عليه باننا لانعلم ان ادنى الطلب الاباحة لو جوب مرجح للطلب فالاولى ان يقال  
 في دليله انه لا ادنى وجود الفعل وادناه الاباحة وقد يجاب عنه بان وجوب المرجح  
 عندهم ممنوع لكنه يلزم ان يكون التزاع لفظيا (قوله ابن سريج) تصغير مرجح  
 بالمهلة ثم المجمة وهو سرج الدابة وهو الامام احمد بن سريج كذا في المصباح  
 والمغرب (قوله في معان كثيرة) والمشهور ستة عشر على ما ذكرناه والمراد  
 ببعض الذي كان حقيقة فيها أربعة منها على الاختلاف السابق (قوله  
 والاحتمال يوجب التوقف) اجيب عنه بالنقض والمعارضة والمنع اما النقض  
 فلان النهي ايضا يستعمل لمعان كثيرة ويحتملها عند الاطلاق من التصريح  
 والتزير والتحقير والارشاد مع ان موجه ليس التوقف للعلم الضروري بان  
 ليس موجب افعل ولا تفعل واحدا ولا انه يستلزم بطلان حقائق الاشياء  
 لاحتمال تبدلها في الساعات وبطلان حقائق الالفاظ بان لا يتحقق حملها على  
 معانيها الحقيقية لاحتمال نسخ او خصوص او مجاز او اشتراك واما المعارضة  
 فلانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب النهي ايضا التوقف لانه  
 امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل واما المنع فلاننا لانعلم ان الاحتمال يوجب  
 التوقف وانما يوجب ان لو كان منافيا لظهورها في احد المعاني لكنه لا ينافيه  
 بل انما ينافي القطع باحد المعاني ونحن لاندعي ان الامر محكم في احد المعاني  
 بحيث لا يحتمل غيره اصلا بل ندعي انه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير  
 ولو مرجوحا وعند هذا البعض لا وجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد  
 صارف عنه واجيب عن النقض بان الواقيين في الامر واقفون ايضا في النهي  
 وماذكروه من الفرق بين طلب الفعل وطلب الترتل لا ينافي ذلك لان التوقف  
 في الامر توقف في ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب او راجحا وهو  
 التدب او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترتل والتوقف في النهي توقف في ان  
 المراد هو طلب الترتل جازما وهو التحريم او راجحا وهو الكراهة مع القطع بانه  
 ليس لطلب الفعل والتوقف في كل منهما توقف فيما يحتمل فمن اين يلزم التساوي  
 وعدم الفرق بين افعل ولا تفعل وبان الاحتمال في الامر والنهي احتمال ناشئ  
 عن الغليل على تعقد المعاني وهو الوضع او الشروع وكثرة الاستعمال فاین هذا  
 من احتمال تبدل اشخاص الاشياء واحتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند

الاطلاق

وادناه المتيقن اباحتها (ولا) يكون موجبا  
 ايضا (توقفا) كما ذهب اليه ابن سريج من  
 الشافعية استدلالا بانها تستعمل في معان  
 كثيرة بعضها حقيقة وبعضها مجاز اتفاقا  
 فعند الاطلاق تكون محتملة لمعان كثيرة  
 والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين  
 المراد

الاطلاق (قوله فعند الاطلاق تكون محتملة) اي عند الاستعمال يكون  
 المراد محتملا تأمل (قوله فالتوقف عنده) تفريع على قوله بعضها حقيقة  
 لان القول بكونها حقيقة في بعض المعاني ينافي التوقف في تعيين المعنى  
 الموضوع له على ما ذكرناه (قوله اذا ثبت انه موضوع لمعناه المخصوص به) الباء  
 ههنا داخلية على المقصور عليه كما هو المفروض يعني قد ثبت ان العبارات وضعت  
 دلالات على المعاني وانها غير قاصرة عنها فيكون للمعنى الثابت بالامر صيغة  
 موضوعة له مختصة به لا محالة لانه معنى مقصود بل هو اعظم المقاصد واذا كان  
 له صيغة موضوعة مختصة به ثبت انه موضوع لمعناه المخصوص به واذا ثبت هذا  
 ثبت اعلاه وهو الوجوب لانه لما ترتب استحقاق العقاب على تركه واستحقاق  
 الثواب على فعله كان مطلوبا من جهتين بخلاف التدب لانه لما لم يترتب العقاب  
 على تركه وترتب الثواب على فعله كان مطلوبا من جهة فعله فقط والمطلوب من  
 جهتين كامل وثابت من كل وجه بخلاف المطلوب من جهة واحدة فانه ثابت  
 من وجه دون وجه واذا كان هذا كاملا ثبت بالصيغة اذ لا تصور فيها  
 ولا في ولاية المتكلم فارتفع المانع وقد ثبت المقتضى اعني الوضع (قوله على احتمال  
 الادنى) فان قيل قد تقدم ان الاحتمال يوجب التوقف عند الواقعية فالجواب  
 منع ايجاب الاحتمال التوقف على ما ذكرناه ثم (قوله اذ لا تصور في الصيغة اه)  
 بيان لارتفاع المانع اعني لما ثبت ان صيغة الامر موضوعة لمعناه المخصوص به  
 اعني الطلب ثبت اعلى ذلك الطلب اعني الوجوب لوجود المقتضى وهو الوضع  
 وارتفاع المانع من جهة الصيغة اعني قصورها في الدلالة على المعنى بان اقترن  
 بها ما يمنع صرفها الى الايجاب كما في قوله تعالى اعملوا ما شئتم ومن جهة المتكلم  
 كما في الدعاء والالتماس فان الصيغة فيهما قاصرة في الدلالة على الوجوب من جهة  
 المتكلم بخلاف ما نحن فيه لان المتكلم كامل في ولايته لانه مفترض الطاعة ويملك  
 الالزام على الغير فلا تصور في دلالة الصيغة على الوجوب اصلا فتدل عليه قال  
 ابو اليسر الامر لفظ فكان المراد به خاصا كاملا لان الاصل في الاشياء الكمال  
 والنقصان عارض والكمال انما يكون بالوجوب لان الوجوب يحمله على  
 الوجود فكان الوجود بواسطة الوجوب مضافا الى الامر السابق فن جعل الامر  
 للاباحة او التدب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهذا قلب القضية  
 (قوله متعلق بقوله ولا اباحة ولا توقفا) يريد انه لا قائل بالتدب بعد الخطر على  
 ما صرح به في الكشف والتلويح حيث قال في الكشف لم يوجد القول بالتدب

فالتوقف عنده في تعيين المراد عند  
 الاستعمال وذهب الغزالي وجماعة من  
 المحققين الى التوقف في تعيين الموضوع له انه  
 الوجوب فقط او التدب فقط او هو مشترك  
 بينهما لفظا او معنى ونحن نقول اذا ثبت انه  
 موضوع لمعناه المخصوص به كان الكمال  
 اصلا فيه لان الناقص ثابت من وجه دون  
 وجه فثبت اعلاه على احتمال الادنى  
 اذ لا تصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم  
 (ولو) وردت (بعد الخطر) اي التحريم  
 ولو لم يصل متعلق بقوله ولا اباحة ولا توقفا



بعده في عامة الكتب وانما المذكور فيها الاباحة قط وقال في التلويح ان المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الخطر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للتدب مما ذهب اليه البعض ومما ذهب اليه صاحب الكشف بقوله قط احتراز عن التدب على ما دل عليه سوق كلامه لاعتن التدب والتوقف معا ولهذا عطف رحمه الله التوقف على الاباحة ولم يذكر التدب لكنهم قالوا في تفسير قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض وانتعوا من فضل الله يستحب القعود في هذه الساعة لتدب الله تعالى وقال سعيد بن جبير رحمه الله عليه اذا انصرفت عن الجمعة فساوم بشئ وان لم تشتره فثبت القول بالتدب بعد الخطر ولذا قال غير الاسلام ومنهم من قال بالتدب والاباحة بعد الخطر وبه صرح اكمل الدين في شرحه وفي المعتمد ان الامر اذا ورد بعد خطر عقلي او شرعي افاد ما يفيد لو لم يتقدمه خطر من وجوب او تدب وتحرير المجت ان جمهور الاصوليين على ان موجب الامر المطلق عن القرينة قبل الخطر وبعده سواء فمن قال ان موجب التوقف او التدب او الاباحة قبل الخطر فكذلك يقول بعده ومن قال ان موجب الوجوب قبل الخطر فعامتهم على ان موجب الوجوب بعده ايضا وذهبت طائفة الى ان موجب بعد الخطر الاباحة وهو المنقول عن الشافعي وابي منصور المتردي وتوقف فيه امام الحرمين هذا هو المشهور ولم يقيدها محل النزاع بكون الخطر معلقا بغاية او بشرط ولا يكونه معللا بعله عارضة ولا يكونه عقليا او شرعيا وقال في الكشف ان الفعل ان كان مباحا في اصله ثم خطر معلقا بغاية او بشرط او بعله عرضت فالامر الوارد بعد زوال ما علق الخطر به يقيده الاباحة عند جمهور اهل العلم كما في قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا لان الصيد كان حلالا على الاطلاق ثم حرم بسبب الاحرام فكان قوله تعالى فاصطادوا اعلاما بان سبب التحريم قد ارتفع وعاد الامر الى اصله وان كان الخطر واردا ابتداء غير معلق بعله عارضة ولا معلق بشرط ولا غاية فالامر الوارد بعده هو المختلف فيه انتهى والذي ظهر منه ان الامر الوارد بعد الخطر المعلق بغاية او بشرط او لمعلق بعله ليس محل النزاع وانما النزاع في الامر الوارد غير المعلق بغاية او بشرط ولا معلق بعله ويخالفه ما في تحرير ابن الهمام من ان النزاع في الامر المتصل بالتي اخبارا نحو قوله عليه السلام قد كنت نهيتكم عن زيارة القبور فقد اذن فزوروها وفي الامر المعلق بزوال سبب الخطر نحو قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا

اتى

اتى فاطلاق المشهور يشمل هذين القولين معا (قوله اعلم ان القائلين بان الامر للوجوب) اشار الى انه لا خلاف بين القائلين بان الامر قبل الخطر للتدب او الاباحة او التوقف بعد الخطر على ما ذكرناه آنفا (قوله لانه ورد بعد الخطر) ولعل مراده الاستدلال بالاستقراء لا الاستدلال بمنال جزئي حتى يرد عليه ان المثال الجزئي لا يثبت القاعدة الكلية ومراده من ذكر الاليتين توضيح بذكر بعض موارد الاستقراء وانما حملناه على الاستقراء لما في التحرير انهم استدلوا على الاباحة باستقراء استعمالات الشرع حيث وجدوها للاباحة بعد الخطر كما في الاليتين المذكورتين وغيرهما (قوله لا انتفاء الاشتراك) يعني لو كان حقيقة في غير الاباحة ايضا لكان مشتركا لكن الاشتراك منتف لا خلاه بالفرض من وضع اللفظ على ما تقدم (قوله وجوابه انه لانسله) فان قيل اذا لم تكن اباحتها بالامر المذكور بل بدليل آخر وهو ما ذكره رحمه الله فكيف حال ذلك الامر اعني فاصطادوا وانتعوا هل هما للوجوب او للتدب او للاباحة والكل باطل اما للوجوب والتدب فظاهر واما الاباحة فكونه بتحصيل الحاصل قلنا هما للتوقف في تعيين المعنى الموضوع له على ما اختاره امام الحرمين لانما في جواب القائلين بالاباحة لافي تعيين المراد عند الاستعمال اذ لا توقف فيه تعيينه بالدليل ويجوز ان يكون مجازا للارشاد والتنبه بعد دفع المحرم على متبعة الدنيا كما في قوله تعالى اذ اندا ينتم يدين الى اجل مسمى فاكتبوه وفي قوله تعالى واشهدوا اذا تابعتم ولو سلم انه للاباحة حقيقة ولكنه ليس محل النزاع لان النزاع في الامر المطلق عن القرينة وههنا قرينة وهي كون منفعة الامر راجعة الى العباد فلو ثبت به الوجوب لعاد على موضوعه بالنقض لانه شرع حقا لتا ولو وجب لكان حقا علينا (قوله وما علمتم من الجوارح) عطف على الطيبات على تقدير صيد ما علمتم والمراد بالجوارح كواسب الصيد على اهلها من مباح ذوات الاربع والطيرو ومعنى مكلمين معلمين له (قوله ولهذا فثبت في الكتابة) اي ولكون منفعة الامر راجعة الى العباد فثبت الاباحة في هذين الموضوعين مع عدم تقدم الخطر فيه انهم قالوا ان الامر في هذين الموضوعين مجاز عن الارشاد والتنبه على ما هو الانفع للعباد لا للاباحة والتدب وهكذا في قوله عليه السلام اذا وقع الذباب في طعام احدكم فامغلوه ثم اقلوه فان في احد جناحيه داء وفي الاخر دواء قالوا ان الامر فيه للارشاد على الانفع (قوله والتدب) بالخ (قوله ولا يكون الفعل موجبا) اعلم انهم اتفقوا على ان لفظ الامرام راسم للوجوب وعلى ان الايجاب

ل ز ٤٤

اعلم ان القائلين بان الامر للوجوب اختلفوا في موجب الامر بشئ بعد خطره وتحريمه فتوقف امام الحرمين واختار الامام الشافعي والشيخ ابو منصور الاباحة لانه ورد بعد الخطر للاباحة في قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فان الاصطاد مباح وقوله وانتعوا من فضل الله فان المراد بالانتعاه كما قيل البيع والتجارة وذلك غير واجب بعد الجمعة اجماعا والاصل في الاستعمال الحقيقة ولا يكون حقيقة في غيرها لا انتفاء الاشتراك وجوابه انه لانسله ان اباحتها بالامر بل بقوله تعالى واحل الله البيع واحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلمين ولو لم فليس محل النزاع لانه الامر المطلق عن القرينة المانعة من الوجوب وعدمه وههنا قرينة دالة على عدم الوجوب وهي ان منفعة الامر بالبيع والاصطاد تعود الى العباد فلو ثبت به الوجوب لعاد على موضوعه بالنقض ولهذا فثبت في الكتابة عند المدائنة والاشهاد عند المباشرة مع عدم تقدم الخطر والمختار عندنا الوجوب لان الادلة المذكورة للايجاب لا تفرق بين الوارد بعد الخطر وغيره فان قيل تلك الادلة انما هي في الامر المطلق والورد بعد الخطر



لا يستفاد الا من الامر قصارا متلازمين بحيث يلزم من ثبوت احدهما ثبوت  
الآخر ومن اتفانه اتقاؤه وعلى ان الصيغة المخصوصة تسمى امرا حقيقة  
فيحصل بها الايجاب واختلوا في ان الفعل هل يسمى امرا حقيقة حتى يحصل به  
الايجاب فعندنا وعند العامة لا يسمى امرا حقيقة بل يسمى مجازا فلا يستفاد منه  
الايجاب وعند المذكورين في الكتاب يسمى امرا حقيقة فيكون لفظ الامر  
مشتركا بينهما لفظا فيفيد الايجاب لانه امر وكل امر يفيد الايجاب وعلى هذا  
الخلافا قالوا اذا قلنا الفعل من افعاله عليه السلام التي ليست بسهولة مثل  
الزلات ولا طبع مثل الاكل والشرب ولا هي من خصائصه مثل وجوب الضحي  
والسواك والتسبيح والزيادة على الاربعة ولا بيان المجل مثل قطع يد السارق من  
الكوع فانه يبان لقوله تعالى فاقطعوا ايديهما وتيممه عليه السلام الى المرتقين  
فانه يبان لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم هل يسعنا ان نقول فيه امر  
النبي عليه السلام بكذا وهل يجب علينا اتباعه في ذلك ام لا يجب فقال اصحابنا  
وعامة العلماء لا يصح اطلاقه عليه حقيقة وانما يطلق عليه مجازا ولا يجب علينا  
اتباعه ولا يرد علينا ان النبي عليه السلام اذا فعل فعلا وواظب عليه من غير تركه  
مرة يكون واجبا مع انه لم يوجد فيه صيغة الامر لان الوجوب فيه ليس من نفس  
فعله بل من مواظبته مع منعه على تاركه وذلك امر اخر غير الفعل وقال  
المذكورون يطلق عليه حقيقة ويجب علينا الاتباع لكونه امرا واما اذا كان فعله  
عليه السلام بيانا للمجل فيجب الاتباع بالاجماع فيما افاده من الوجوب والتدب  
والاباحة على حسب ما يفيد المجل ولا يجب في الاقسام الاخر المذكورة  
بالاجماع ايضا والى هذا البيان اشار بتفسيره الفعل (قوله على ان لفظ الامر  
حقيقة في الصيغة) اي بمعنى انه موضوع لها بخصوصها على ما هو محل النزاع  
لان مجرد كونه حقيقة فيها لا يقتضي وضعها لاحتمال الاشتراك المعنوي  
كالحيوان الموضوع للقدر المشترك بين الانسان والفرس وهو حقيقة فيهما  
بلاوضع لهما بخصوصهما (قوله اختلفوا في الفعل) اي فعل النبي عليه السلام  
(قوله حتى فزعوا عليه كونه موجبا) قالوا فعله عليه السلام لكونه امرا  
يقتضي الايجاب ويجب علينا الاتباع ان لم يكن سهوا ولا طبعيا ولا خاصية  
ولا بيانا للمجل لان كل امر يفيد الوجوب بدلائل دالة على كون الامر للايجاب  
من النص والاجماع والمقول على ما مر (قوله ادلة اخرى) اعني قوله عليه  
السلام صلوا كما رأيتموني اصلي وغيره كإسبأ في الاستدلال على الفرع (قوله

على

على انه) راجع الى ايجاب فعله عليه السلام (قوله عليه) اي على كونه  
امرا وقوله وثبوت عطف على ابتائه والضمير في قوله بادلته راجع الى كون الامر  
للايجاب (قوله ودفع المايرد اه) اي على تقريرهم المذكور يعني انه لو لم ثبت  
كون فعله عليه السلام للوجوب بادلة مستقلة بل اكتفى بالادلة الدالة على كون  
الامر للايجاب من النص والاجماع والمقول على ما سبق يرد على القائلين بان  
فعله عليه السلام امر حقيقة فيفيد الوجوب المتع بالانسلم انه يفيد الوجوب  
ولو كان امرا حقيقة لان الدالة الدالة على كون الامر للايجاب انما تفيد كون  
صيغة الامر للوجوب ولا يلزم منه كون الفعل للوجوب ايضا فان ثبتوه بادلة  
مستقلة دفعا لهذا فان قيل يجوز ان يكون الامر بمعنى الفعل مرادا من الدالة  
الدالة على كون الامر للوجوب ايضا قلنا لا شأن بالامر بمعنى القول المخصوص  
مراد من تلك الدالة بالاجماع فلا يرد الفعل لعدم عموم الاشتراك (قوله احتجوا  
على الاصل اه) وهو كون فعله عليه السلام امرا واحتج اصحابنا على بطلان  
هذا الاصل من وجهين احدهما ان الامر حقيقة في القول المخصوص بمعنى  
انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة في الفعل ايضا يلزم ان يكون لفظ  
الامر مشتركا وهو خلاف الاصل فان قيل المجاز خلاف الاصل ايضا قلنا نعم  
الا انه راجع على الاشتراك اللفظي لكونه اكثر في الاستعمال وحل اللفظ على  
الاجل في الاستعمال مقبول وانما قلنا بمعنى انه موضوع له بخصوصه احترازا  
عن القول بالاشتراك المعنوي على ما سبأ في لان مجرد كون اللفظ حقيقة في امرين  
مختلفين لا يوجب الاشتراك اللفظي لجواز ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما  
وثانيهما ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه لان امتناع النفي من  
لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افع  
يصح عرفا ولغة ان يقال انه لم يأمر ولا يصح ان يقال انه امر فان قيل ان صحة النفي  
توقف على معرفة المجاز فلو عرفناه بصحة النفي لزم الدور اجيب عنه بان معرفة  
كونه مجازا في الحال موقوف على صحة النفي في مجازي استعمال العرب وذلك  
لا يتوقف على معرفة كونه مجازا في الحال فلا دور فان قيل انه ان اراد صحة نفي  
كونه موضوعا في مجازي استعمالهم فهو اول المسئلة فلا يسلمه الخصم وان  
اراد انه قد يطلق الامر ويصح نفي الفعل من ان يكون مرادا منه فلا يخفى انه  
لا يصح دليلا على المجازية فالجواب عنه ان المراد صحة نفي الامر عن الفعل الصادر  
عن شخص بانه لم يأمر لغة وعرفا وبصح الاستدلال به على عدم كونه

تنبها على انه مع ابتائه عليه وثبوت بادلته  
ثابت بدليل مستقل ودفع المايرد ان الامر  
على تقدير كونه حقيقة في الفعل ايضا لا يدل  
على الايجاب الا القول احتجوا على الاصل  
بقوله تعالى وما امر فرعون برشيدي اي فعله  
لانه الموصوف بالرشد وقوله تعالى وامرهم  
شورى بينهم قناز عثم في الامر العجيبين من  
امر الله وامثال ذلك

قربة على ان المقصود رفع التحريم لانه  
المستبدر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة  
والندب والوجوب زيادة لا بد لها من دليل  
قلنا الامر بعد الحظر ورد للوجوب بدليل  
وجوب قتل شخص كان حرام القتل بارتكاب  
ما يوجب قتله ووجوب الحد ووجوب  
الجنابات بعد حظرها ووجوب الصوم  
والصلاة على الحائض والنساء والسكران  
بعد الطهارة وزوال السكر ووجوب الجهاد  
بعد انسلاخ الانهر الحرم فلو كان الورد  
بعد الحظر قربة مانعة من الحمل على  
الوجوب لما جاز الحمل في هذه الصور واثار  
الى فرع الاختصاص الثاني بقوله (ولا  
يكون الفعل) اي فعل الرسول صلى الله  
عليه وسلم سوى فعل الطبع والزالة  
والمخصوص به وبيان المجل (موجبا)  
كما ذهب اليه ابن سريج والاصطخري وابن  
ابى بريدة والحناابلة وجاعة من المعتزلة اعلم  
ان علماء الاصول بعد اتفاقهم على ان لفظ  
الامر حقيقة في الصيغة اختلفوا في الفعل  
فاختار المذكورون كونه مشتركا بينهما لفظا  
حتى فزعوا عليه كونه موجبا كالصيغة  
وان ذكروا لاثبات ايجاب ادلة اخرى



موضوعه فان قيل الوجه الثاني انما يدل على صحة نفي لفظ الامر الذي هو مصدر  
عن الفعل بالفتح وهو مصدر ايضا من فعل يفعل حتى يصح ان يشتق منه امر  
يا امر ويقال انه امر ويا امر وهو امر ولا يدل على صحة نفي لفظ الامر الذي هو  
اسم عن الفعل بالكسر وهو الحاصل بالمصدر بمعنى الشأن والخلاف في ان  
الاول هل يطلق على الفعل الذي هو مصدر فعل يفعل حقيقة او مجازا والثاني  
هل يطلق على الحاصل بالمصدر اعني الشأن حقيقة او مجازا فيكون الدليل اخص  
من المدعى قلنا نفي المصدر عن المصدر يستلزم نفي الاسم عن الاسم ( قوله  
والجواب اهـ ) هذا ابطال لاحتمال اجهم على الاصل المذكور بالمنع وانما لم يتعرض  
لابطال اصلهم كما ذكرناه للاكتفاء بابطال دليلهم عن ابطال اصلهم بحصول  
الاستغناء ( قوله باعتبار اطلاق اسم السبب على السبب ) وقد يقال شبه الداعي  
الى الفعل اعني الامر بالامر به فسمى الفعل امرا تسمية للمفعول اي المأمور به  
بالمصدر كتسمية المشتون اي المقصود بالشأن الذي هو المصدر من شأنه اي  
قصده وقال الامام في الحصول ان الاظهر ان المراد من لفظ الامر في الآية  
المذكورة هو القول لما تقدم من قوله تعالى فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما  
امرهم به وما امر فرعون برشيد فوصفه بالشد مجاز من باب وصف الشيء بوصف  
صاحبه كذا في التلويح ( قوله وعلى الفرع ) وهو كون فعله عليه السلام  
موجبا واحتج اصحابنا على ابطال هذا الفرع بان تعدد الدال وهو القول والفعل  
ههنا مع اتحاد المدلول وهو الوجوب خلاف الاصل لحصول اقصود بواحد  
منهما اتفاقا ولما كان اللفظ ههنا موضوعا للايجاب بالاتفاق فقول يكون الفعل  
ايضا للايجاب مصير الى ما هو خلاف الاصل فلا يرتكب بلاموجب كما في تعدد  
المدلول مع اتحاد الدال اعني الاشتراك واطلاق الترادف على توافق القول  
والفعل في الدلالة على المعنى وهو الوجوب خلاف العرف واللغة لانه انما يطلق  
فيهما على توافق القولين وقد يستدل عليه بان الموضوع للمعاني انما هي العبارات  
وهي واقية بالمقاصد بل زائدة عليها كآخرة الجهلات والترادف فيكون الدال  
على الايجاب هو القول لا الفعل كقاصد الماضي والحال والاستقبال على ما سبق  
( قوله والجواب ) ابطال لاستدلالهم على الفرع ولم يتعرض لابطال فرعهم لعدم  
الحاجة اليه بعد ابطال دليله وانما قال وجوب المتابعة اهـ ولم يقل واجباب فعله  
عليه السلام استغيد من قوله عليه السلام اهـ كما وقع في التوضيح لان القول بان  
كون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم فيكون

مصادرة

مصادرة فلذا عدل عنه الى ما ذكره من العبارة ( قوله واختار الامدى كونه  
مشترا كالمعنوية ) اختلف فيما وضع له الشامل للامرين قيل هو الفعل الشامل  
للساني ومصدر عن سائر الجوارح ورد بلزوم كون الخبر والنهي امرا حيث نزلان  
كل من الخبر والنهي فعل لساني لكن اللازم باطل فاللزوم مثله وقيل هو مفهوم  
احدهما الدائر بين الصيغة المخصوصة والفعل ورد بلزوم ككون الصيغة  
المخصوصة ليست امرا لانها ليست مفهوم احدهما بل هي واحد معين ودفع  
بان المراد بمفهوم احدهما هو الفرد المنتشر وهو عين كل من افراده لا الماهية  
من حيث هي هي حتى يلزم الغيرية ( قوله للاجتماع السابق ) اي السابق في هذا  
الكتاب اعني قوله ان علماء الاصول بعد اتفاقهم على ان لفظ الامر حقيقة  
في الصيغة فان قيل ان ككون لفظ الامر حقيقة فيها لا يستلزم وضعه لها  
بخصوصها الجوارح ان يكون موضوعا لمفهوم كل شامل للصيغة والفعل بطريق  
الاشتراك فلا يكون خارقا للاجتماع السابق بل المراد بالاجتماع السابق على هذا  
التقدير هو الاشتراك المعنوي فلما قد ذكرنا ان المراد بكونه حقيقة فيما كونه  
موضوعا لهما بخصوصهما فلا يحمل على الاشتراك المعنوي ويجوز ان يكون المراد  
بالاجتماع السابق اجماعهم المتقدم على هذا القول الحادث على ما هو الظاهر من  
عنوان الحادثة ( قوله اي بعد الاتفاق اهـ ) لما ذكرنا ما هو المختار عنده في كل من  
لفظ الامر وصيغته اعني كونهما حقيقة في الوجوب مجازا في غيره حيث قال اولا  
ويختص مراده وهو الوجوب بصيغة ثم فرع عليه قوله فلا يكون المندوب  
مأمورا به ولا موجبا ندبا ولا اباحة ولا توقفا فان الظاهر منه كون كل من لفظ  
الامر وصيغته حقيقة في الوجوب مجازا في الندب والاباحة على ما تقدم تفصيله  
شرع ههنا في بيان اختلافهم في ككون الصيغة حقيقة او مجازا في الندب  
والاباحة ( قوله اذ لا تساعد الادلة من الطرفين ) اي من طرف القائلين بانها  
مجازا في الندب والاباحة ومن طرف القائلين بانها حقيقة فيهما ولهذا اثبت كل  
من الطرفين عن اختلاف في لفظ الامر انه حقيقة في الندب والاباحة او مجازا مدعاه  
بدليل آخر غير هذه الادلة على ما تقدم ذكره عند قوله فلا يكون المندوب مأمورا به  
اقول في عدم المساعدة بحث يعرف بالتأمل ( قوله بعد ما اثبت نحر الاسلام اهـ )  
قال نحر الاسلام واذا اريد بالامر الاباحة والندب قد زعم بعضهم انه حقيقة  
فيهما وقال الكرخي والخصاص بل هو مجاز لان اسم الحقيقة لا يتردد بين النفي  
والاثبات فلما جاز ان يقال اني غير مأمور بالنقل دل انه مجاز لانه جاز عن اصله

٤٥ ز ل

والجواب بعد تسليم كون ما ذكر في هذه  
الآيات بمعنى الفعل ان تسميته امرا مجاز  
باعتبار اطلاق اسم السبب على السبب بناء  
على ان الفعل يجب بالامر وينبئ به وعلى  
الفرع قوله صلى الله تعالى عليه وسلم صلوا  
كما رأيتموني اصلي والجواب ان وجوب  
المتابعة انما استغيد بقوله عليه السلام لا يفعله  
عليه السلام

واختار الامدى كونه مشتركا معنويا حيث  
قال فالمختار انما هو كون اسم الامر متواطئا  
في القول المخصوص والفعل لانه مشترك  
ولا مجاز في احدهما ورد بوجهين الاول انه  
قول حادث خارق للاجتماع السابق والثاني انه  
لو كان متواطئا لما تبادر منه الصيغة  
بخصوصها عند الاطلاق اذ لا دلالة للعام على  
الخاص اصلا ( ثم ) اي بعد الاتفاق على  
ان الصيغة حقيقة في الوجوب ( اختلفوا  
في كونها ) اي الصيغة لا الامر اذ لا تساعد  
الادلة من الطرفين كما سيظهر ان شاء الله تعالى  
قيل بعد ما اثبت نحر الاسلام كونها حقيقة  
في الوجوب خاصة وتفي الاشتراك اختار كون  
الامر حقيقة في الندب والاباحة وايضا قد  
استدل على كونه مجازا بجملة النفي مثل  
ما امرت بصلاة الضحى او صوم ايام البيض



وتعداه ووجه القول الاول ان معنى الاباحة والتدب من الوجوب بعضه  
في التقدير كأنه قاصر لا مغاير لان الوجوب منتظم وهذا اصح انتهى واختلقوا  
في ان هذا الاختلاف في لفظ الامر وفي صيغته فقال التفازاني الظاهر ان هذا  
الاختلاف ليس في صيغة الامر لوجهين احدهما ان نحر الاسلام به ما ثبت  
كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفي الاشتراك اختار كون الامر حقيقة اذا اريد به  
الاباحة والتدب وقال هذا اصح وثانيهما انه استدلل على كونه مجازا بحجة  
التنقيض مثل ما امرت بضلة الفضي او صوموا ايام البيض مجازا وانما يدل على ان اطلاق  
لفظ الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل بخلاف في ان اطلاق لفظ امر على  
الصيغة المستعملة في الاباحة والتدب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى  
فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة او مجازا وهذا ما ذكره في اصول ابن الحاجب  
ان المتدوب ما مور به خلافا للكرخي والخصاص والمباح ليس بما مور به خلافا  
للكعبي فهذا يحمل جيد لكلام نحر الاسلام لولا نظم التدب والاباحة في سلك واحد  
وتخصيص الخلاف بالكرخي والخصاص انتهى وذهب اكثر الشراح الى انه انما هو  
في صيغة الامر واتوا بكلام نحر الاسلام بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند  
الاطلاق والتدب والاباحة عند انضمام القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة  
في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولما كان فساد هذا  
التأويل ظاهرا لتأنيده الى بطلان المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة حقيقة  
في المعنى المجازي ذكروا له تأويل آخر وهو ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له  
ليس بمجاز بناء على انه لا بد في المجاز ان يستعمل اللفظ في غير ما وضع له  
والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه فاللفظ عنده بناء على هذا التأويل ان  
استعمل في غير ما وضع له في معنى خارج عما وضع له فجاز والا فان استعمل  
في عينه حقيقة مطلقة والافقصة قاصرة وكل من التدب والاباحة بمنزلة الجزء  
من الوجوب فتكون صيغة الامر الموضوع للوجوب حقيقة قاصرة فيهما  
فيقول الخلاف في الحقيقة الى ان استعمال الصيغة في التدب والاباحة هل هو  
من قبيل الاستعارة ليكون مجازا او من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون  
حقيقة قاصرة فذهب البعض الى انه استعارة يجتمع اشتراك الثلاثة في جواز  
الفعل الا انه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي  
في الاباحة وعلى وجهان الفعل في التدب فليس معنى التدب والاباحة مجزئ جواز

الفعل حتى يكون جزء الوجوب بمنزلة الجنس الاعم بل معناهما الجواز مع الترك  
على التساوي في الاباحة وعلى وجهان في التدب فكانت الثلاثة انواعا متباينة  
تحت جنس الحكم اي مجزئ الجواز يختص الوجوب بامتناع الترك والتدب  
بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوي وذهب البعض الى انه من  
قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء واختاره نحر الاسلام فيكون حقيقة قاصرة  
فالشارح رحمه الله اختار ما ذهب اليه اكثر الشراح واجاب عما ذكره التفازاني  
من الوجهين وحاصل الجواب عن الوجه الاول ما ذكره من التأويل الثاني  
وحاصل الجواب عن الوجه الثاني الاستدلال بوجود المزمع اعني كون الامر  
مجازا في التدب والاباحة على وجود اللازم اعني على كون الصيغة مجازا ايضا  
بين بطريق العلوة فساد ما حمله عليه التفازاني حاصله رجوع القلب ولكن  
لا يفتي عليك ضعفه لانه يقتضي عدم جواز حمل كلام نحر الاسلام على كلا  
الامر من قالوا بالقصر على الجواب الاول ولم يتعرض لما ذكره التفازاني من  
الجواب بقوله فهذا يحمل جيد لولا نظم التدب والاباحة في سلك واحد وتخصيص  
الخلاف بالكرخي والخصاص بناء على ان هذا لا يصلح ردًا في مقابلة ما ذكره من  
الوجهين لان تخصيصهما بالذكر لا يفتي قول ما عدهما وانما خصهما بالذكر  
لكونهما ناصبا للخلاف المذكور (قوله ولا دلالة فيه على كون صلوا) قيل  
اذا لم يكن فيه دلالة على كون الصيغة مجازا في التدب والاباحة لزم ان يكون  
حقيقة فيهما اذ لا واسطة بينهما والحال ان نحر الاسلام قد جزم اولًا بكونها حقيقة  
في الوجوب خاصة ونفي الاشتراك فيلزم التنافي بين كلاميه اقول لا يلزم من عدم  
دلالة هذا الدليل على كونها مجازا فيهما كونها حقيقة فيهما لجواز اثبات كونها  
مجازا فيهما بدليل آخر سيأتي ذكره (قوله هو المعنى الحقيقي) اي للصيغة على  
ما اختاره الشارح من ان الاختلاف المذكور في الصيغة لا في لفظ الامر لكن  
لا يفتي عليك تمسكه في لفظ الامر ايضا لانه حقيقة في الوجوب كالصيغة (قوله  
واجيب بان الجزء) رده هذا الجواب بان الانواع الثلاثة من الوجوب والتدب  
والاباحة متباينة لا يصلح ان يكون واحد منها جزءا من الآخر وانما يصح ان يكونا  
جزءًا من الوجوب ان لو كانا عبارة عن مجزئ جواز الفعل وليس كذلك بل هما  
عبارة عن الجواز مع جواز الترك تساويا ورجحنا على ما تقدم ذكره (قوله  
والغير ان) هذا التعريف يناسب ما نقل عن ابي الحسن الاشعري من ان  
الغيرين موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر واعتراض عليه بان

ولا دلالة فيه على كون صلوا او صوموا مجازا  
فدل كلامه على ان الخلاف في امر ولا الصيغة  
اقول الجواب عن الاول ان اثبات كونها  
حقيقة مطلقة في الوجوب خاصة ونفي  
الاشتراك لا ينافي اختيار كونها حقيقة  
قاصرة في كل من التدب والاباحة كما لا يفتي  
وعن الثاني ان كون الامر مجازا في معنى  
يستلزم كون الصيغة ايضا مجازا فيه اذ لا قائل  
بكون الامر مجازا حيث تكون الصيغة  
حقيقة وان قيل بعكسه ولا شك في صحة  
الاستدلال بثبوت المزمع على ثبوت اللازم  
على انه انما اختار هذا القول بعد اختيار كون  
المراد بالامر معنى امر على ما طرح به الشراح  
واحد هو الوجوب فكيف يصح حمل كلامه  
على ما ذكره قلهم ان الخلاف انما هو في كون  
الصيغة (حقيقة اذا اريد بها التدب  
او الاباحة) قيل مجاز لانها غير الوجوب  
الذي هو المعنى الحقيقي واجيب بان الجزء ليس  
غير الكل لا امتناع انهما كل منهما يدون  
الاخر



لو فرضنا جميع قديمين كانا متغيرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر لان القدم تنافي بعدم واجيب بعدم تحقق ذلك ومادة النقض لا بد وان تكون محققة في مثل هذا الموضع لان الناقض مدعى لفساد التعريف فلا يكفي الفرض ولو سلم ذلك لكن لانسلم عدم جواز وجود احدهما مع عدم الآخر وقولهم القدم تنافي بعدم ممنوع اذ يجوز ان يكون بقاء القديم موقوفا على عدم حدوث مانع او عدم زوال شرط فيحدث المانع او يزول الشرط فيعدم القديم ولو سلم ذلك ايضا فالمراد جواز عدم احدهما مع وجود الآخر لا تنافي علاقة اللزوم بينهما وهذا المعنى صادق على الجسمين القديمين لان عدم جواز عدم احدهما مع وجود الآخر انما هو لقدمهما لا لعلاقة اللزوم بينهما فلا نقض بهما لكن في كون هذا المعنى مراد في تعريف الغيرين نظر لانه يستلزم ان يكون اللزوم منافيا للغيرية بين اللازم والملزوم فيلزم ان لا تكون اللوازم مع ملزوماتها غيرين وان يكون الجسمان القديمان غيرين باعتبار اتقاء اللزوم بينهما وان لا يكونا غيرين باعتبار قدمهما ولهذا عدل بجمهور الاشاعة عن تعريف الاشعري الى قولهم موجودان جاز انشكاكهما في حيز او عدم والجسمان القديمان جاز انشكاك احدهما عن الآخر في الحيز اذ يجوز ان يتحيز احدهما في حيز بدون ان يتحيز الآخر فيه ضرورة امتناع تدخل احدهما في الآخر واعتراض عليه ايضا بانه ان اريد جواز الانشكاك من الجانبين انتقض بالباري مع العالم لامتناع عدم الباري وتحيزه وان اريد من جانب واحد فوجود الجزء بدون الكل جائز فيلزم ان يكونا غيرين وكذا وجود الموصوف بدون الصفة جائز فيلزم ان يكونا غيرين وليس كذلك واجيب بان المراد جواز الانشكاك من الجانبين ولو في التعقل بان يتعقل وجود كل منهما بدون الآخر وتعقل وجود العالم بدون وجود الباري يمكن لانا تصور العالم ثم نطلب البرهان على وجود الصانع ولا يجوز ذلك في الجزء بالنسبة الى الكل ولا في الموصوف بالنسبة الى الصفة ولا يخفى عليك ان هذا الجواب انما يستقيم لو لم يكن في التعريف قيد حيز او عدم واما مع هذا القيد فلا صحة له اذ لا يجوز ان يقال يتعقل الباري متحيزا او معدوما بدون ان يتعقل العالم كذلك الا اذا اخذ كون التعقل اعم من المطابق وغير المطابق وحينئذ يلزم ان يكون الجزء مغايرا للكل والموصوف للصفة لجواز ان يتعقل كل منهما بدون الآخر ولو كان غير مطابق للواقع ولهذا عرفت فيهما مشايخ المازندية بانهما موجودان يمكن انشكاك احدهما عن الآخر ولو في التعقل فلا يرد الباري مع العالم لا يمكن

انشكاكهما

انشكاكهما في التعقل كما عرفت اقول فيه ايضا فنظر لان المراد يتعقل احدهما بدون الآخر تجوز العقل وجود احدهما بدون الآخر والعقل لا يجوز وجود العالم بدون الصانع ولو عزم التعقل بحيث يشمل المطابق وغيره لزم التغير بين الكل والجزء والصفة والموصوف بعين ما ذكرناه فالوجه ترجيح تعريف الاشعري كما اختاره الشارح بان يراد منه جواز عدم احدهما مع وجود الآخر لا تنافي علاقة اللزوم فلا يرد النقض بالجسمين القديمين وقولهم يلزم ان لا تكون اللوازم مع ملزوماتها غيرين مسلم وبطلانه ممنوع لجواز كونهما لا هو ولا غيره ايضا كيف وقد قالوا ان مذهبه ان الصفة مطلقا قديما او حادثا لا هو ولا غيره نعم قال بعضهم ان دعواهم هذا في الصفة القديمة واما الصفة الحادثة فانها غير بالاتفاق لكن المشهور هو التعميم (قوله واعترض عليه) اي على الجواب المذكور لكنه انما يرد على تقدير كون مراد الجيب رضى المجازية بامتناع الانشكاك واما اذا كان مراده مجرد منع صفراء اعني المقدمة القائلة بالغيرية فلا يرد (قوله من اطلاق اللزوم على اللازم) فانهم ذكروا في بحث المجاز ان علاقات المجاز راجعة الى اللزوم بين المعنى الحقيقي والمجازي على ما سياتي (قوله ارباب البيان) بل ارباب الاصول ايضا قال في التوضيح ان مبنى المجاز على اطلاق اللزوم على اللازم والملزوم اصل واللازم فرع (قوله نعم يرد عليه) اي يرد على الجيب كون اللفظ المستعمل في اللازم الخارج بمعنى امتناع الانشكاك حقيقة كالا لزم الداخل وهو الجزء كما ذكره الجيب ولهذا ذكر لفظ الخارج ههنا (قوله كالانسان في الاعي) وكذا في الاشل ومقطوع الرجل فانه يكون حقيقة فيها وان فات بعض جزئه لم ينافي الكشف ان من شرط المجاز ان يكون المعنى المجازي مغايرا للمعنى الحقيقي والجزء ليس غير الكل وان تكون الحقيقة منتفية بالكلية فماتبقى شيء من الحقيقة لا يتحقق الشرط فلا يتحقق المجاز والجواب عنه ان لفظ الانسان موضوع بازاء معنى الانسانية لا بازاء الشخص الخارجي وبالعنى والثلل لا ينتقض معنى الانسانية وانما ينتقض الشخص الخارج (قوله ورده بوجهين) لا يخفى عليك ما فيه من سوء الترتيب والاولى عكسه لان الثاني منع الصغرى والاول منع الكبرى ولان الثاني منع والاول تسليبي والمنع مقدم (قوله من مشاهير طرق المجاز) لان الكل ملزم منبوع والجزء لازم تابع فيصح ذكر الكل واردة الجزء مجازا لوجود العلاقة الصحيحة ولا تسلم ان من شرط المجاز المغايرة بالمعنى المذكور بل الاعتبار ان يكون غير المعنى الحقيقي بمعنى ان

واعترض عليه بانه يجب ان لا يوجد المجاز اصلا اذ لا بد فيه من اطلاق اللزوم على اللازم الغير المنفك اقول المعتبر في باب المجاز هو اللزوم بمعنى التبعية لا امتناع الانشكاك كما صرح به ارباب البيان فمن اين يلزم اتقاء المجاز نعم يرد عليه انه يجب ان يكون اللفظ المستعمل في الخارج اللازم بمعنى غير المنفك حقيقة لانه ليس غير اللازم بهذا التفسير وقيل حقيقة واختاره نحر الاسلام لان معناها بعض من الوجوب لانه عبارة عن عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترتيب والنهي في بعض معناه حقيقة وان كانت فاصحة كالانسان في الاعي والجمع في بعض الافراد ورده بوجهين الاول ان اطلاق الكل على الجزء من مشاهير طرق المجاز



لا يكون عينه ولا نسلم ايضا ان من شرطه انتفاء الحقيقة بالكلية بل الشرط  
انتفاء الكلية وذلك يحصل بانتفاء جزء منها كما يحصل بانتفاء كلها (قوله جزء  
منهما) اي من التذب والاباحة ~~لكنه~~ مع الرجحان في التذب ومع التساوي  
في الاباحة (قوله وبه يبينانه) اي لجواز الترك يبينان الوجوب لان المعبر  
في الوجوب هو امتناع الترك ولا خفاء في ان جواز الترك بمعنى الامكان  
الخاص يبين امتناع الترك فاذا كانا مباينين للوجوب فاستعمال  
صيغة الامر فيهما ليس استعمالا في جزء معناه لعدم الجزئية للتباين الواقع  
بينهما لان الجزء لا يبين الكل والمراد بالتباين ههنا امتناع اجتماعهما مع  
الوجوب في فعل واحد للتضاد بينهما لا امتناع صدق احدهما على الآخر فانه  
لا ينافي الجزئية كالسقف والبيت (قوله انه لا مشاحة في الاصطلاح اه)  
فيه انه حينئذ يلزم ان يكون مراد القائلين بالحقيقة هو الحقيقة القاصرة  
لان غير الاسلام ما اختار الامر ادهم فاذا كان مراده هو الحقيقة القاصرة  
يكون مراد القوم ايضا كذلك لكن مرادهم بالحقيقة هي الحقيقة المطلقة  
على ما هو الظاهر من المقابلة بالمجاز (قوله واجاب اه) وقال في التوضيح  
توضيحا لما في التنقيح والاسم ان اطلاق الامر على التذب والاباحة من قبيل  
اطلاق اسم الكل على الجزء لانا سلمنا ان الاباحة مباحنة للوجوب ~~يكون~~  
معنى الاباحة جواز الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة  
الترك لكن معنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد من  
الاباحة وهو جواز الفعل فقط لانه يدل على كلا جزئيه لان الامر لا دلالة له  
على جواز الترك بل انما ثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر لا يدل على  
حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على الاصل  
لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذي يثبت بالامر جزء للوجوب فيكون من اطلاق  
لفظ الكل على الجزء (قوله ليس من معانيه) اي من معاني الامر اذ لم يذكر  
في معاني الامر والمشهور انها ستة عشر على ما مر جواز الفعل ولو سلم انه من  
معانيه بناء على ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود لان الاستقراء التام  
في معاني الامر متعذر ولكن الكلام ليس فيه بل في استعمال الامر في التذب  
والاباحة واستعماله في جواز الفعل ليس استعمالا في التذب والاباحة لان الجزء  
ليس عين الكل (قوله وجوابه ان التزاع اه) حاصله لانسلم ان الكلام ليس  
فيه لان المراد بكون الامر للتذب او الاباحة دلالة على الجزء الاول منهما اعني

جواز الفعل لا دلالة على مجموع معانيهما (قوله فان قيل قد صرحوا اه)  
حاصل السؤال ان ما ارتكبه من الجمل على خلاف الظاهر مبنى على ان تكون  
صيغة الامر المستعملة في التذب والاباحة مجازا مرسلا من قبيل استعمال  
الكل في الجزء وذلك ممنوع لم لا يجوز ان تكون استعارة بمعنى ان تكون مستعملة  
في تمام التذب والاباحة بجامع اشتراكهما في جواز الفعل اذ لا ضرورة في الجمل  
المذكور على ما ذكره وحاصل الجواب منع السند المساوي بانها ان كانت  
استعارة كانت كالاسد المستعمل في الانسان الشجاع الى آخر ما ذكره (قوله  
فغير مفيد) اذ الخصم لا يقول انه يدل على الجزء الثاني وهو جواز الترك حقيقة  
حتى يكون مفيدا (قوله فان ذلك من حيث انه اه) الذي ظهر منه ان لفظ  
الاسد انما يستعار لمفهوم الشجاع مطلقا اعم من ان يصدق على ذات الحيوان  
المقترن او غيره وان المشبه هو هذا المفهوم لا خصوصية زيد وعمر وتطيره ما قال  
التفتازاني في المطول فالاسد مثلا انما يستعار للشجاع لازيد وعمر وعلى  
الخصوص ولا يخفى عليك فاده اذ لا تصور المشابهة والمشاركة في صفة بين  
مفهوم الشجاع والمعنى الحقيقي وهو حقيقة الاسد حتى يصح ان يكون مشبا  
لان مفهوم الشجاع لا يتصف بالشجاعة بل يكون عارضا للمعنى الحقيقي وغيره  
فلا تشبيه هناك اصلا فلا تكون استعارة بل مجازا مرسلا مع ان تصرح بهم  
ان استعمال الاسد في الرجل الشجاع استعارة والجواب ان مراده وكذا مراد  
التفتازاني بما ذكر ليس ما ظهر منه بل ان لفظ الاسد يستعار للرجل الشجاع  
ويكون الانتقال من معنى الاسد الحقيقي الى مفهوم الشجاع ومنه الى معنى  
الرجل الشجاع فالاول انتقال من المعروض الى العارض المشهور اتصاف  
ذلك المعروض به وهو ظاهر وكلي غالبا والثاني انتقال من مفهوم العارض  
الى بعض معروضاته من حيث هو معروض له وليس كالانتقال الاول في الظهور  
والكلية بل يحتاج الى معونة القرآني والمقام على ما ذكره الشريف في حاشية  
المطول فعلى هذا يكون قوله من حيث انه من افراد الشجاع اشارة الى الانتقال  
الثاني فان قيل ان وجه الشبه في الاسد المستعمل في الرجل الشجاع خارج عن  
الطرفين وفيما نحن فيه داخل في الطرفين فكيف تكون استعارة صيغة الامر  
للتذب والاباحة مثل الاسد المستعمل في الرجل الشجاع فالجواب ان مراده  
ان استعارة الصيغة مثل استعارة الاسد في العلاقة المتضمنة للاستعارة بحسب  
الانتقال من المألوم الى اللازم ثم من اللازم الى بعض ملزومه على ما ذكرناه لانه

بل معناه انها تدل على الجزء الاول منهما  
اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس  
لهمسا وللوجوب من غير دلالة على جواز الترك  
وانما ثبت ذلك الجواز بعدم الدليل على  
حرمة الترك فان قيل قد صرحوا بارادة  
التذب والاباحة بالامر ولا ضرورة في جمل  
كلامهم على الجزء الاول منهما وما ذكر ان  
الامر لا يدل على الجزء الثاني ان اراد بحسب  
الحقيقة فغير مفيد او المجاز ممنوع لم لا يجوز  
ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل  
جزما في طلب الفعل مع اجازة الترك والاند  
فيه مرجوحا او مساويا بجامع اشتراكهما  
في جواز الفعل قلنا لا سبيل اليه بطريق  
المجاز ايضا لان ذلك التصريح كصريحهم  
باستعمال الاسد في الانسان الشجاع وارادته  
منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع  
لان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان

الثاني ان جواز الترك جزء منهما وبه يبينانه  
الجواب عن الاول انه لا مشاحة  
في الاصطلاح فيجوز ان يصطلح على تسمية  
بعض ما يسميه القوم مجازا حقيقة قاصرة  
واجاب صاحب التنقيح عن الثاني بان الامر  
غير مستعمل في تمام التذب والاباحة بل  
في جواز الفعل الذي هو جزءها وجواز  
الترك انما ثبت بعدم دلالة الامر على حرمة  
الترك واورد عليه ان معنى الامر حينئذ  
لا يكون تدبيا ولا اباحة بل شيا آخر ليس من  
معانيه وعلى تقدير ان يكون منها فليس  
الكلام فيه بل فيهما وجوابه ان التزاع  
اذا كان في الصيغة لا يمكن ان يكون معنى  
قوله الامر للتذب او الاباحة انها تدل على  
جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا  
او مساويا للقطع بانها لطلب الفعل ولا دلالة  
لها على جواز الترك اصلا



مثل الاسد من جميع الوجوه (قوله كالناطق) فان قيل ان استعمال الاسد  
في الانسان الشجاع كالا يكون من حيث دلالة على الناطق من ذاتيات الانسان  
كذلك لا يكون من حيث دلالة على الحيوان من ذاتياته بل من حيث كونه من  
افراد الجامع وهو الشجاع فلم يخص الناطق بالذكر قلت اشارة الى ان الجامع  
فيما نحن فيه داخل في الطرفين وهو الجزء الاعم فكان استعمال الصيغة  
في التذب والاباحة من حيث كونها من افراد الجزء الاعم الداخل في الطرفين  
لا من حيث دلالة الصيغة على فصلهما من جواز الترك (قوله من حيث انهما  
من افراد جواز الفعل والاذن فيه) اي لا من حيث ان اللفظ الموضوع للوجوب  
اي طلب الفعل جزءا مستعمل في طلب الفعل مع اجازة الترك مرجوحا او مساويا  
كاذكره السائل (قوله مع جواز الترك اودونه بالقرينة) من عدم الدليل  
على حرمة الترك فانه قرينة على جواز الترك على ما تقدم وههنا بحث وهو انه يلزم  
احتياج الصيغة في الدلالة على فصل الوجوب وهو عدم جواز الترك الى القرينة  
ايضا مع ان اللفظ لا يحتاج في الدلالة على معناه الحقيقي الى قرينة فالاولى ترك قوله  
اودونه فان قيل انه كما يحتاج في الانتقال من جواز الفعل الى التذب والاباحة  
اعني جواز الفعل والترك تساويا اوربنا الى القرينة فهل يحتاج اليها  
في الانتقال من الوجوب اعني جواز الفعل مع امتناع الترك الى الجواز قلت لان  
اللفظ كما لا يحتاج في الدلالة على معناه المطابق الى القرينة كذلك لا يحتاج اليها  
في الدلالة على جزء معناه ثم لو اريد به جزؤه يحتاج اليها في الارادة لكن كلا منا  
في الدلالة لافي الارادة وابن الدلالة من الارادة (قوله معنى صيغة الامر في التذب  
او الاباحة) اي معنى صيغة الامر المستعملة في التذب والاباحة واما معنى  
لفظ التذب والاباحة فهو مجموع جواز الفعل والترك (قوله يمنع ان يكون جزءا  
من الوجوب) لتباين المذكور ايضا (قوله لان القيد خارج عن القيد) قلت  
هذا انما يتم على القول بان دخول التقيد في القيد لا يمنع الاتحاد الذاتي تأمل  
(قوله فليست امل) لعله اشارة الى ان صيغة الامر انما تستعمل في التجويز المعتبر  
في التذب والاباحة لافي مطلق التجويز ولا خفاء في ان التجويز المعتبر فيهما بغير  
المعتبر في الوجوب والاتحاد الذاتي غير مفيد وانما يفيد ان لو استعملت الصيغة  
في مطلق التجويز فلا يكون جزءا من الوجوب فلا يكون حقيقة قاصرة فيه وهو  
المطلوب (قوله فان نسخ الوجوب يوجب نسخ الجواز عندنا) لان الوجوب  
عبارة عن عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك فارتقاه يجوز ان يكون بارتفاع

الجزء من

الجزء من جميعا وان يكون بارتفاع احدهما فلا يدل على الاباحة وقها الجواز  
الناتج في ضمن الوجوب لعدم بقائه كما ان قطع التوب كان واجبا بالامر  
في شريعة من قبلنا اذا اصابته نجاسة ثم نسخ الوجوب في شريعنا ولم يبق القطع  
مستحبا ولا مباحا اصلا وقال الشافعي ان دليل الوجوب يدل على جواز الفعل  
وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافي الجواز لجواز ان يرتفع المركب بارتفاع احد  
جزءيه فيبقى دليل الجواز مانعا من المعارض فلا يرتفع نسخ الوجوب بل يتوقف  
على قيام المحرم قلنا ان دليل الوجوب انما ثبت جواز الفعل المقيد بامتناع الترك  
لاجواز الفعل وامتناع الترك منفصلا كل منهما عن الآخر ونسخ الوجوب مناف  
لهذا الجواز المقيد بامتناع الترك فاذا ارتفع هذا الجواز لا يثبت الجواز المطلق عن  
هذا القيد لا بدليل آخر ولم يوجد (قوله لا تنقضاء الاستعمال) اي في جواز  
الفعل وذلك لانه لا يريد بالصيغة معناها الحقيقي وهو الوجوب ودلالة اللفظ على  
جزء معناه عند ارادة معناه المطابق ليس بمجاز لان الدلالة لا تكون مجازا  
الا اذا اريد باللفظ معناه المجازي (قوله وهما فرعه) اي الحقيقة والمجاز فرع  
الاستعمال على ما تقدم في التقسيم الثالث (قوله ومطلقه عن قرينة العموم) اي  
قال نفي الاسلام ومن هذا الاصل الاختلاف في موجب الامر وقال في الكشف  
ان نفي الاسلام لما ذكر في البابين السابقين ان الصيغة مخصوصة بالوجوب  
وان الوجوب مختص بهذه الصيغة اراد ان يذكر في هذا الباب اختلافهم في ان ذلك  
الوجوب المختص بالصيغة هل يوجب العموم والتكرار اولا يوجب بل يوجب  
فعلا واحدا خاصا حقيقة او حكما اتين فظهر منه ان معنى كلام المصنف  
وموجب صيغة الامر المطلقة عن القرينة لا يقتضي التكرار ولا يمتحله لان محل  
هذا الخلاف هو موجب الامر لا صيغته ولا يمتحى عليك انه يصح اضافة هذا  
الخلاف الى الصيغة على ما صرح به في التحرير وغيره تأمل (قوله بما ذكر) اي  
الوقت والشرط والوصف (قوله وهو وقوعه مرة بعد اخرى في اوقات متعددة)  
حاصل الفرق بينهما ان التكرار باعتبار الزمان والاوقات ووقوع  
الفعل متفرقا مرة بعد اخرى والعموم باعتبار الافراد وشمله لها ولو دفعة  
وان ادنى الاول مرتان وادنى الثاني مرات (قوله لامتناع ايقاع الافراد  
في زمان واحد) اي لامتناع وجود العموم بدون التكرار في امثال هذه  
المواضع لاستلزامه بالضرورة ولهذا اكنى المصنف بذكر التكرار عن ذكر  
العموم استدلالا باتقاء اللازم على اتقاء اللازم كما ان اصحاب المذهب الاول

كالناطق فاذا كان الجامع بينهما هو جواز  
الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة  
الامر في التذب والاباحة من حيث انهما  
من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت  
خصوصية كونه مع جواز الترك اودونه  
بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع  
وبعلم كونه انما بالقرينة فان قيل غاية  
ما لم يذكر ان يكون معنى صيغة الامر  
في التذب او الاباحة تجويز الفعل المقيد  
بجواز الترك وهو يمنع ان يكون جزءا من  
الوجوب قلنا لا امتناع لان القيد خارج عن  
المقيد فيجوز التجويز الذي في الوجوب ذاتا  
والاباحة والتجويز الذي في الوجوب نفي  
وان تغايرا اعتبارا ولهذا حال نفي الاسلام  
ان معنى الاباحة والتذب اي المراد  
بصيغتهما من الوجوب بعضه في التقدير  
كأنه قاصر لا مغاير ولم يقل من الوجوب  
بعضه فيكون قاصرا لا مغايرا فليست امل  
(واما اذا اريد) بصيغة الامر (الوجوب  
قسخ) ذلك الوجوب (حتى يفي الجواز عند  
الشافعي) لا عندنا فان نسخ الوجوب يوجب  
نسخ الجواز عندنا كما سيجي ان شاء الله تعالى



الذي سيأتي ذكره اكتفوا بذكر العموم في بعض الكتب عن ذكر التكرار استدلالا بوجود الملزوم على وجود اللازم واعلم انهم قالوا ان المراد بالتكرار والعموم ههنا هو الدوام لا العموم الاصطلاحي وهو ايقاع الفعل دفعة ولا التكرار الاصطلاحي قال في الميزان ان استعمال لفظ التكرار ههنا لا يراد به حقيقته لانه عود عين الفعل الاول وهو لا يتحقق عند اكثر المتكلمين لعدم بقاء الاعراض وانما يراد به تجدد امثاله على الترادف وهو معنى الدوام في الافعال فتفسير الشارح بقوله وقوعه مرة بعد اخرى ليس كما ينبغي تأمل (قوله لجواز ان يقصد العموم) وهو ان يطلقها ثلاث تطبيقات دفعة واحدة لا التكرار وهو ان يطلقها مرة بعد اخرى قلت لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقصد التكرار في هذا المثال دون العموم كيف وان الطلاق السني ايقاع الثلاث مرة مرة في اظهار لاجماع فيها (قوله وعامة اوامر الشرع) اي الاوامر المطلقة عن القرآئن المذكورة على ما هو محل النزاع (قوله فلهذا يقتصر في تحرير المبحث) واعلم انه قد يقتصر في التحرير على ذكر التكرار وقد يقتصر على ذكر العموم وقد يذكر كلاهما معا على ما وقع في الكتب اما القصر فلا ان التلازم بينهما في موضع وجد فيه التلازم لما كان من الطرفين على ما دل عليه قوله السابق فيتلازمان جازا القصر على كل واحد منهما في كل مقام الاثبات والنفي استدلالا بوجود الملزوم او اللازم على وجود اللازم او الملزوم او باتقاء الملزوم او اللازم على انتفاء اللازم او الملزوم فلهذا اصح تفريع قوله فلهذا يقتصر على ما قبله سواء كان قوله العموم فاعلا ليلتزم او مفعوله واما ذكرهما معا فبالنظر الى تغير مفهوميهما فان مفهوم التكرار غير مفهوم العموم على ما تقدم ولحكمة اقترانهما في الجملة كما في مثال طلق نفسك لامرأته او لاجنبية فانه يصح ان ينوي ثلاثا وواحدة وثنيتين جملة ومتفرقا فان نوى ثلاثا تملك هي ان تطلق نفسها ثلاثا بجملة واذا لم ينو شيئا تملك هي واحدة وثنيتين وثلاثا بجملة ومتفرقا واذا نوى واحدة او ثنتين فينبغي ان يقتصر على ما نوى هذا عند اصحاب المذهب الاول لان الامر عندهم وان اوجب العموم والتكرار الا انه قد يمنع عنه ذلك بدليل ونية الزوج دليل واما عند اصحاب المذهب الثاني فبهي تملك واحدة ان لم ينو شيئا او نوى واحدة وان نوى ثنتين او ثلاثا فبهي على ما نوى واما عند اصحاب المذهب الحنفية فبهي تملك واحدة ان لم ينو شيئا او نوى واحدة او ثنتين وان نوى ثلاثا ووقع جميعا وان طلقت نفسها واحدة فلهذا ان تطلقها ثالثة وثالثة في المجلس كذا في الكشف (قوله وانما الخلاف) اي

ويقتصران في مثل طلق نفسك لجواز ان يقصد العموم لا التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلهذا يقتصر في تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى تغير المفهومين وحكمة اقترانهما في الجملة وانما قال ومطلقه لان المقيد بما ذكر من القرينة يفيد ما دلت عليه بالاتفاق وانما الخلاف في الامر المطلق

خلاف القائلين بالوجوب لان هذا الخلاف في ان الوجوب هل يوجب التكرار والعموم او لا يوجب ولا خلاف بين القائلين بالنسب والاباحة (قوله فبهي اربعة مذاهب) بل سبعة مذاهب المذاهب الاربعة منها ما ذكره الشارح وخامسها انه لمطلق الطلب لا للمرة ولا للتكرار ولا بمقتضاها وعزاء في التحرير الى الحنفية وسادسها التوقف قيل بمعنى لا ندري انه وضع للمرة او للكرة او للمطلق وقيل بمعنى لا ندري مراد المتكلم ما هو اذ لا دليل على المرة او الكرة ولا مدخل للعقل في اثبات مدلولات الالفاظ والا حاد لا تفيد والتواتر ممنوع فكان الامر موقوفا وسابعها انه للمرة ويحتمل التكرار وعزاء في شرح التحرير الى بعض الشافعية واستدلوا عليه بانه مختصر من اطلب منك ضربا او النكرة في الاثبات خاص فيكون المختصر منه ايضا خاصا وسيأتي جوابه (قوله على مصدر معرف باللام) اي لام الاستغراق (قوله لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب) فيكون مثل المطول في العموم للزوم اتحادهما عموما وخصوصا لا يقال ان اريد بالاختصار اختصار الواضع فمنوع لجواز ان يكون الواضع قد وضعه من غير ان يعتبر الاختصار ولا عدمه كما هو الاصل في وضع الالفاظ وان اريد به اختصار المستعمل بعد وضع الواضع يلزم ان لا تكون هذه الصيغة هي الصيغة الموضوعة لطلب المأمور به او لا وليس كذلك لانا نقول ان طلب الفعل من الفاعل يجوز ان يوضع له ابتداء لفظان احدهما مختصر من الآخر فكما ان المطول يدل على العموم فكذا المختصر منه للتوافق بينهما فان قيل فيلزم الترادف بين المفرد والمركب قلنا فساد ممنوع كيف وقد قالوا ان الاخبار عن الفعل الماضي وضع له لفظان احدهما مختصر وهو ضرب والاخر مطول وهو فعل الضرب في الماضي وكذا الاخبار عن الفعل المستقبل وضع له لفظان مختصر ومطول (قوله على قصد الانشاء لا الاخبار) واللازم اختصار احد الضدين من الآخر (قوله وجوابه ان التعريف) حاصله لان لم ان اضرب يدل على مصدر معرف لان الفعل لا يدل الا على نفس الحقيقة والتعريف والتنكير والوحدة والكرة خارجة عنها فلا يثبت الا بدليل ولا دليل ههنا وكون المصدر المذكور في المطول معرفة وعاما لا يكون دليلا على كون المصدر الذي في ضمن اضرب معرفا لانه لا يدل الا على الحقيقة من حيث هي (قوله فهم التكرار من الامر بالحج) ولولم يوجب التكرار والعموم لمافهم تأمل (قوله فاشكل عليه فسال) يعني سؤالي ليس لعدم فهمه التكرار بل لعروض

فبهي اربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار في الازمان اما العموم فلا دلالة على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصد الانشاء لا الاخبار وجوابه ان التعريف لا يثبت الا بدليل ولا دليل واما التكرار فلا ان اقرع بن الحابس وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حيث قال اكل عام يا رسول الله حين قال عليه السلام يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا الا يقال لو فهم للمسال لانا نقول علم انه لا حرج في الدين وان في حل الامر بالحج على موجه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسال



الاشكال لمن قضية لا حرج في الدين (قوله وجوابه ان السؤال لا يدل على ذلك) اي على ان الامر بوجوب التكرار قلت الصواب ان يقول ان فهمه لا يدل على ذلك لان المستدل انما استدل على مدعاه اعني ايجابه التكرار بفهم اقرع بن الحابس التكرار لا بسؤاله وانما جعل سؤاله دليلا على فهمه حاصله لانسلم ان فهمه التكرار يدل على ان الامر بوجوب التكرار وانما فهمه ذلك لوجدانه ان بعض العبادات يتكرر بكثر من مرة وشرطه والحج وهو الوقت يتكرر ففهم منه ذلك وقد استدل على هذا المذهب بان الامر في طلب الفعل مثل النهي في طلب الكف والنهي بوجوب العموم والتكرار فكذا الامر لاشتراكهما في مطلق الطلب والجواب عنه انه اثبات اللغة بالقياس وهو باطل على انه قياس مع الفارق (قوله لكنه محتمل) اي محتمل كلا منهما ولا اتحاد المقصود منهما اعني الدوام اقرع الغمير (قوله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا) الباء بيانية بمعنى لكونه لطلب الفعل لا بوجوب العموم والتكرار ولكون ذلك الطلب مطلقا محتملهاما والفارق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت بلا دليل والمحتمل لا يثبت الا بدليل كافي الكشف ولهذا قالوا ان الحقيقة موجبة لثبوتها بلا دليل والتكرار محتمل لا يحتاجه في ثبوته الى دليل والمرة ليست بموجبة لعدم دخولها في الحقيقة ولا محتملة لعدم احتياجها في ثبوتها الى دليل فان الفعل يحمل عليها عند عدم دليل التكرار لثبوتها فلا بد منها لا يقاع حقيقة الفعل في الخارج اذ لا يوجد بدون الا في ضمن فرد (قوله لم يتر من سؤال الاقرع) لو قال من فهم الاقرع التكرار لكان اولى تأمل وجوابه ما ذكره انما من انه فهم التكرار لتكرار شرطه وهو الوقت لا لايجاب صيغة الامر (قوله والتكرار في الاثبات تخص) يعني ان المصدر المذكور في المطلق خاص لكونه تكرر في الاثبات فكذا المصدر في ضمن المختص منه خاص للزوم اتحادهما في العموم والخصوص فلا يوجب العموم والجواب عنه لانسلم ان خصوص المصدر المذكور في المطلق يستلزم خصوص المصدر في ضمن المختص وكيف وان الفعل لا يدل الاعلى نفس الحقيقة مع قطع النظر عن العموم والخصوص والمرة والتكرار وانما تعرض هذه المعاني بقرينة ولهذا صرح توصيفها بضرب ضربا واحدا او كثيرا ولو سلم ذلك لكن لا يتم التعريب لان المطلوب اثبات انه لطلب الفعل مطلقا ومحتمل التكرار لانه لا للمرة ومحتمل التكرار والدليل انما يثبت الثاني لا الاول (قوله لكن محتمل ان يقتدر المصدر معرفة بدلالة القرينة) بيان لوجه احتماله العموم فان قيل

وجوابه ان السؤال لا يدل على ذلك لجواز ان يكون لوجدانه بعض العبادات متكررا يتكرر سببه كالصلاة والصوم وبعضها غير متكرر كالإيمان فاشتبه عليه ان السبب ما لا يتكرر وهو الوقت شرط لا دأته الثاني وهو وهو الباطل لا يوجب العموم مذهب الشافعي انه لا يوجب الفعل والتكرار لكنه محتمل بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا او اكثر لما تر من سؤال الاقرع ولا نه مختص من اطلب منك ضربا او افعل ضربا مثلا لان التعريف زائد لا يثبت الا بدليل كاسبق والتكرار في الاثبات تخص لكن محتمل ان يقتدر المصدر معرفة بدلالة القرينة ففهم العموم فيخص بحسب الارادة وسيأتي جوابه

الكلام في الامر الخالي عن قرينة العموم والتكرار وكونه محتملا اياه بدلالة القرينة مما لا كلام فيه قلنا المحتمل وجود القرينة لا العموم بدلالة القرينة لان بعد وجود القرينة يتعين العموم (قوله الا اذا كان معلقا بشرطه) فيه ان المعلق بشرط والمقيد بوصف مما يوجب التكرار لا بما يحتمله كما متر حوايه اللهم الا ان يجعل الاستثناء منقطعاً او يراد الاحتمال في ضمن الوجوب تأمل (قوله وسيأتي جوابه) اي في البحث الثاني من الابحاث التي اوردها عند شرح المذهب الرابع من ان كلامنا في المفرد العاري عن قرينة العموم والتكرار (قوله لان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب) والا لوجب اداء الصلاة في اول وقتها لوجود السبب لكنها لم يجب ادائها في اول الوقت بل انما وجب في آخر الوقت لتقرر السببية في آخره (قوله ولا يدفعه العدول عن تسمية الوقت ميبا الى تسميته علة) فيه ان مراد المجيب ليس بمجرد التسمية بل اعتبار السبب علة حكما في الشرع كما دل عليه اللام في الدلول والمعلق على العلة يتكرر بتكرار العلة بالاتفاق (قوله الرابع وهو مذهب عامة العلماء) اختلفوا في تفسير هذا المذهب فسر في التلويح بانه لا محتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار او معلقا بشرط او وصف مثل ان دخلت السوق فاشترى اللحم لا يقتضي الاشتراء اللحم مرة واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجي كتكرار السبب مثلا انتهى وقال في التحرير ان المختار عند الحنفية ان الامر لمطلق الطلب لا يفيد مرة ولا تكرار ولا محتمل انتهى قلت وظاهر كلام المصنف يلائم ما ذكره في التحرير حيث قال بل يقع على اقل الجنس ولم يقل بل وضع لاقل الجنس فانه يدل على انه موضوع لمطلق الطلب ويقع ذلك الطلب على الاقل المتيقن (قوله اي كل الجنس بدليله وهو النية) بيانه في قول الزوج لامرأة طلق فذلك انه ينصرف عندنا الى الادنى وهو الواحد ان لم ينو شيئا لكونه موجبه العرفي او لكونه اقل ما يتحقق موجبه الحقيقي اللغوي اعني حقيقة الفعل وكذا ينصرف اليه اذا نوى اثنين لان التثنية من الطلاق عدد محض في حق الحرة فلفت النية لعدم احتمال اللفظ للعدد المحض فينصرف الى الاقل المتيقن وينصرف الى الاعلى وهو الثلاث اذ انواع الزوج لان الثلاث كل جنس الطلاق في الحرة فيكون من محتمل اللفظ فيعين بالنية لانها لتعين محتملات اللفظ واما عند من قال ان موجبه التكرار فذلك المرأة تطليق نفسها واحدة وتبين وثلاثا جله او متفرقا اذ لم ينو الزوج شيئا او نوى ثلاثا واما اذا نوى واحدة

الثالث وهو مذهب بعض علماء المالكية لا محتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بنسب وصف كقوله تعالى اقم الصلاة لئلا تكونوا تفسدون وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المتقضي لتجديد السبب لان مطلق الامر المعلق بشرط او المقيد بوصف واعتراض بان اداء العبادات كالصوم والصلاة مثلا واجب على سبيل التكرار فلا يتخلو اما ان يكون مضافا الى الاسباب او الى الاوامر فالاول باطل لان وجوب الاداء لا يضاف الى السبب فتعين الثاني واجيب بان المراد بالاسباب هنا العلة لا الاسباب المحضة كما ظن وكنترا ما يطلق السبب على العلة فكانه قال وما تكرر من العبادات فيكثر عليها لا بالاوامر الموجبة لتلك العبادات وبين ذلك بان الله تعالى لو قال ان كان زانيا فارجم فقد جعل الزنى علة وجوب الرجم ولا شك ان تكرر العلة يستلزم تكرر المعاول اقول هذا لا يدفع الاشكال لان حاصله ان السبب المتجدد في الصوم والصلاة هو الوقت وجوب الاداء المكرر لا يضاف الى الوقت حتى يكون تكرر به تكرر



واضاف الى الامر وهو ليس بمتكرر فعين  
اقتضاه التكرار ولا يدفعه العدول عن تسمية  
الوقت سببا الى تسميته علة فالصواب  
في الجواب ان يختار اضافة تكرار وجوب  
الاداء الى الامر لا بمعنى ان الامر الواحد  
يدل على التكرار او بمعنى بل بمعنى ان الامر  
يعتبر متوجها في اول الوقت بتركز توجه الامر  
في الصلاة فيتركز الوقت بتركز توجه الامر  
ويتركز توجهه بتركز وجوب الاداء وسيأتي  
لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى الرابع  
وهو مذهب عامة علماءنا انه لا يوجب التكرار  
(ولا يجهله مطلقا) سواء علق بشرط او قيد  
بوصف ام لا (بل يقع على اقل الجنس) اي  
جنس الفعل وهو ادنى ما يعده بمثابة  
(ويجوز كله) اي كل الجنس بدليله وهو  
النسبة لكونه كمال المسمى (تفخذه) علة لعدم  
اقتضائه للتكرار وعدم احتماله (مصدرا  
لا يجهل محض العدد) كالتين في طلاق  
الحرمة والثلاثة وغيرها من الاعداد في سائر  
الاجناس وذلك لان المصدر مفرد والمفرد  
لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة  
لتعيينه بتعيينه او اعتبارا اعني المجموع من  
حيث هو مجموع فانه جنس واحد من  
الاجناس فيجوز لكونه كمال المسمى وههنا  
ايجاز

طلق

طلق في اقتضائه المصدر وكون الثلاث تمام الجنس مع انه لم يصح نية الثلاث فيه  
اجيب عنه بانه اخبار عن الماضي والاخبار لا يقتضي وجود الخبرية ليصح  
فان الخبر وان كان كذبا فهو خبر ولا اثر له ايضا في ايجاده لان الخبرية لا يصح  
موجودا بالاخبار في الزمان الماضي ولكن يقتضي وجود الخبرية ليكون صحيحا  
في الجملة بان يكون صدقا فكان ثابا ضرورة الصدق وهي ترتفع بالواحدة لان  
المقتضى لا عموم له لكونه ضروريا غير ان الشرع جعله انشاء فاقضى ما كان  
يقضيه الاخبار وهو الواحد بخلاف قوله بطلق فانه امر وله اثر في ايجاد المأمور  
به لانه لطلب المأمور به وهو ما دل عليه من المصدر فصار كالمذكور لانه محذوف  
والمحذوف كالنطوق فكان التعميم دخلا على المذكور فكان حكما اصليا فلهذا  
صح نية الثلاث كذا في مختصر التقويم واما الجواب عن القائلين بان الامر  
يوجب التكرار اذا علق بشرط او وصف فقد ذكرناه فيما سبق تفصيلا (قوله والمنع  
سكارة) اي المنع المشار اليه بقوله ولكنه لا ينافي احتمال العدد (قوله للطبيعة  
من حيث هي هي) اي الماهية بلا شرط شيء لا الماهية بشرط شيء ولا الماهية  
بشرط لشيء على ما بين في محله (قوله لادلالة له على العدد) فيه نظر من  
وجهين الاول ان الموضوع للطبيعة من حيث هي هي كادلالة له على العدد من  
حيث هو هو كذلك لادلالة له على العدد من حيث المجموع كالثلاثة في الطلاق  
فانها من حيث هي عدد محض ليس بموجب ولا يعمثل للطلاق فلا دلالة له  
عليها اصلا كادلالة له على التين واما من حيث المجموع فلا دلالة له عليه ايضا  
لانه من محتمل اللفظ لا موجه على ما تقدم ولا دلالة للفظ على محتمله والاما احتج  
فيه الى النية والدليل بل اللفظ انما يدل على موجه والثاني ان الموضوع للطبيعة  
من حيث هي كادلالة له على العدد كذلك لادلالة له على الفرد اذ دلالة للعام  
على الخاص باحدى الدلالات الثلاث نعم يحمل اللفظ عليه عند عدم قرينة العدد  
والتكرار لادلالة اللفظ عليه بل لكونه اقل متيقنه فالقول بان الامر للمرة مع  
القول بان المصدر موضوع للطبيعة من حيث هي متناقضان وجعل كونها  
موجه بمعنى انها موجه في العرف على ما سيأتي ذكره لا يجدي نفعه لعدم دلالة  
عليها واستعمال اهل العرف فيما ليس لدلالتة عليها بل لكونها اقله المتيقن  
فالاولى في الجواب ان يقول ان المفرد بمعنى ما يقابل المتني والمجموع وان كان  
موضوعا باراء الطبيعة من حيث هي لا يجهل العدد لانه لا تركب فيه اصلا والعدد  
ما يتركب من الاحاد فلا يجهل (قوله فهو المطلوب) اي كون كل فرد بما يجهل

الاول انه ان اريد بكون المصدر مفردا انه  
موضوع للفرد فمنوع كيف وقد اجمع اهل  
العربية على كونه موضوعا للجنس من حيث  
هو هو وان اريد ان لفظه مفرد بمعنى انه ليس  
بتثنية ولا جمع فسلم ولكن لا ينافي احتمال  
العدد وانما ينافيه لو لم يكن موضوعا للجنس  
الجواب ان المراد بالاحتمال ليس مجرد  
والمنع سكارة لان المراد بالاحتمال ليس مجرد  
جواز اطلاقه عليه بل جهة استعماله فيه  
وارادته منه ولا يفتي على ذي مسكة ان  
الموضوع للطبيعة من حيث هي هي لادلالة له  
على العدد من حيث هو هو اذ دلالة للعام  
على الخاص اصلا ولا دليل خارجي يدل عليه  
فلا يصح استعماله فيه قطعاً الثاني لانسان  
المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشئ  
من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى  
كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه  
ايضا واحدا اعتباري فهو المطلوب اذ لا تعني  
باحتمال الامر للعموم والتكرار



اللفظ هو المطلوب (قوله سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل  
 جواب ان كون ذلك المفرد بمعنى كل فردا  
 هو من ادوات الاستغراق وكلامنا في المفرد  
 العاري عنها فاني احدهما من الاخر الثالث  
 انه لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلعت  
 فقلت اثنين وصم ثلاثة ايام وكل يوم ونحو ذلك  
 واجيب باننا لنسلم انه تفسير بل تغيير الى مالا  
 يحتمل مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة  
 ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ  
 العدد لا بالصيغة حتى لو قال لاسرته مطلقا  
 ثلاثا او واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد  
 لم يقع شيء كذا قال شمس الائمة واعترض عليه  
 بان هذا بعد التسليم مشكل لان الواحد  
 موجه فكيف يكون اقترانه به تغييرا بل  
 يكون تقرير او جوابه انه ليس المراد يكون  
 الواحد موجه انه موضوع له في اللغة فانه  
 مخالف لاجماع اهل العربية بل انه يستعمل  
 عرفا في الجنس من حيث تتحقق في ضمن  
 الواحد ضرورة ان الاحكام انما تجري عليه  
 من حيث وجوده ولما كان الواحد ادنى  
 ما يتحقق الجنس في ضمنه ولم يوجد دليل على  
 ازيد منه صار موجه عرفا في اقتصر المتكلم  
 على المصدر علم انه اراد موجه العرفي واما  
 اذا زاد عليه العدد علم انه اراد معناه للغوي  
 المطلق

يكون تغييرا الى ما ينافيه واذا زيد عليه الواحد يكون تقرير اغايته ان هذا التغيير  
 غير التغيير الذي ذكره الشارح (قوله اي كالا مراه) توضيحه ان كل اسم فاعل  
 دل على المصدر للمرة ولا يحتمل العدد كصدره وانما قيد بقوله دل عليه احترازا  
 عن اسم الفاعل الذي جعل علما للشخص فانه لا يدل على المصدر وان وجد فيه  
 التثنية الذهن لان الدلالة عندهم دأثرة مع الارادة والمراد في الاعلام هو ذات  
 العلم لا المعاني المصدرية ثم مثلوا ذلك بقوله تعالى السارق والسارقة فان كلا  
 منهما اسم فاعل دل على المصدر اعني السرقة ولما لم يحتمل العدد كان للمرة  
 حتى لا يجوزها الا الايمان لانه لما لم يحتمل العدد فاما ان يراد بها المرة والكل  
 كالا مراه لانه لما دل على المصدر والمصدر اسم فرد على ما مر كان للمرة ولا يحتمل  
 العدد ولا يجوز ان يراد الكل اي الواحد الاعتباري كما جاز في جنس الطلاق مثلا  
 على ما مر لان كل السرقات التي توجد منه لا تعلم الا بانها فيؤدي الى ان لا يقطع  
 اصلا وان سرق الف مرة لان الكل من حيث هو لا يتحقق الا عند الموت لا قبله  
 وبعد الموت لا يقطع لا قطع الاحكام بالموت وذلك باطل بالاجماع فتعين ان  
 المراد هو المرة فكانت قيل الذي سرق سرقة والتي سرق سرقة فاقطعوا ايديهما  
 ثم لما كان ظاهر هذا الكلام يقتضي ان يقطع اليدين جميعا بسرقة واحدة وهو  
 غير مراد بالاجماع ايضا ثبت ان الواجب بالآية قطع يد واحدة بسرقة واحدة  
 من كل من السارق والسارقة ثم هذه اليد الواحدة لا تخلوا ما ان تكون البني  
 او اليسرى وقد ثبت ايضا بالاجماع وبالسنة القولية والفعلية وقرآنة ابن مسعود  
 ان البني مراد فليبق اليسرى مراد بها ضرورة وكذا لا يراد الا اعم منهما ايضا  
 ولهذا قلنا لا يقطع اليسرى في المرة الثانية بل يجبس وصاحب التوضيح بنى  
 مسئلة عدم قطع يسار السارق في المرة الثانية على ان مصدر الامر اي فاقطعوا  
 لا يحتمل العدد لا على مصدر السارق والسارقة بناء على ان السارق عام وعمومه  
 يقتضي عموم مصدره ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقي بالمجموع والجواب  
 عنه ان المراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق كذا في التلويح  
 ولو كان محتملا للعدد كما زعم الشافعي او موجباله كما زعمه الفرقة الاولى لجاز  
 ان يثبت قطع اليسرى بهذه الآية كالبني فصار التقدير هكذا الذي سرق سرقات  
 والتي سرق سرقات فاقطعوا من كل واحد منهما بكل واحدة من السرقات يدا  
 فلما ثبت عدم احتماله العدد ظهر ضعف استدلال الشافعي بهذه الآية على قطع  
 اليسرى وههنا بحث اما اولاه فهو ان الشافعي لم يثبت قطع اليسرى بهذه الآية

ولاشك ان تقييد المطلق تغيير بل تبديل والى  
 ما ذكرنا تفسير عبارة الجيب حيث قال الى  
 مالا يحتمل مطلق اللفظ اي اللفظ المطلق عن  
 دلالة العرف وقربة الاستعمال المحول على  
 معناه اللغوي (وكذا) اي كالا مراه في عدم  
 اقتضائه للتكرار وعدم احتماله له (كل اسم  
 فاعل دل عليه) اي على المصدر قيد به  
 احترازا عن اسم فاعل جعل علما للشارح  
 والقاسم فان الدلالة المعنوية عندهم هي  
 المقارنة للارادة لا التثنية الذهن فقط وذلك  
 كالسارق في آية السرقة فان المصدر الثابت  
 بلفظ السارق لما لم يحتمل العدد اراد بها المرة  
 ولا احتمال ههنا للواحد الاعتباري اعني  
 كل السرقات التي توجد منه لانه يؤدي الى  
 ان لا يقطع يده وان سرق الف مرة الا عند  
 الموت وذلك باطل بالاجماع فالمرة الواحدة  
 لا يقطع الايد واحدة فهي اما البني او اليسرى  
 او اعم منهما والاولى متعينة بالاجماع وبالسنة  
 قولنا فعلا وقرآنة ابن مسعود رضي الله عنه  
 فاقطعوا ايديهم اذا قرآنة يفسر بعضها بعضا  
 فلا يكون اليسرى والاعم مراد ضرورة



بل بقوله عليه السلام فان عاقبوا قطع الحديث كما ابتنا به قطع الرجل ولو سلم ذلك  
 لكن لا يطريق احتمال المصدر العدد بل بطريق ان الله تعالى نص على الايدي  
 في هذه الآية بصيغة الجمع واصله الى السارق والسارقة بقوله فاقطعوا ايديهما  
 فاجب الاستغراق كما اذا قال عبيدي كذا فدخل اليين واليسار فلو حل  
 على اليين لبطل اطلاق النص وصيغة الجمع لان يمين لايمان وذلك يجري  
 مجرى التسخ عندكم قلنا قرآءة ابن مسعود مشهورة بجواز تقييد النص بها  
 عندنا فاذا قيد بها تكون صيغة الجمع مجازا عن التثنية ضرورة كما في قوله تعالى  
 قد صغت قلوبكما واما نايانا فلانه يقتضي ان لا يحد الزاني في عمره الامرة واحدة  
 وان زنى الف مرة لان كل الزنى الذي كان في عمره ليس بمرا بآية الزنى والاتوقف  
 الحدة عليه واللازم باطل كما مر ولا يحد العدد ايضا فيراد بها الزنى الواحد  
 وبالزنى الواحد لا يحد الامرة واحدة فلو زنى وحده زنى الف مرة ينبغي ان لا يحد  
 فان قيل الزنى علة للحد فتكرر العلول بتكرر العلة قلنا السرقة ايضا للقطع  
 مع انه لم يكرر تكررها فان قيل العلة انما تعمل في محلها والمحل في الحد باق  
 مادام حيا وهو البدن بخلاف القطع فان محله اليين على ما تقدم فيفوت لقوات  
 محله ولا يقطع في المرة الثانية فالجواب لان لم يحل اليين بل هو اول المسئلة  
 بل اليد مطلقا والحق ان يكون اليين محلا له ثابت بالاجماع القولي والفعل  
 ومنعه مكابرة (قوله قيل) اي في الرد على الشافعي (قوله مع ان الحكم واحد)  
 وهو القطع والمراد بالحادثة السرقة وبالطلاق قوله تعالى فاقطعوا ايديهما  
 وبالمقيد قرآءة ابن مسعود (قوله اما مطلق عن الوقت) اي الوقت المعهود على  
 ما سيظهر لك قال في بعض كتب الاصول الامر اما موقت او غير موقت وانما  
 عدل عنه الى قوله اما مطلق عن الوقت اشارة الى ان الامر لا ينتقل عن الوقت  
 البتة لان المأمور به فعل والفعل لا بد له من وقت ولهذا فسروا غير الموقت  
 بقولهم اي غير مقيد بوقت يفوت الاداء بقوته لا بالخلق عن مطلق الوقت وفسر  
 الشارح المطلق عن الوقت بالذي لم يقيد المأمور به بوقت يكون الايمان به بعده  
 قضاء او غير مشروع فعلى الاول يكون الامر بالجمع مطلقا لان الجمع بعد وقته  
 وهو شهران وعشر ذى الحجة لا السنة المعينة لا يكون قضاء وعلى الثاني  
 يكون موقتا لانه بعد وقته غير مشروع (قوله داخل في مفهوم الصوم)  
 لانه عبارة عن الامساك من طلوع الى غروب فيتعلقه بالنهار لا يكون موقتا  
 لان الجزء لا يكون قيما للكل فجعلهم قضاء رمضان وصيام الكفارات

والنذور

والنذور المطلقة من الموقت بناء على تعلقها بالنهار او بناء على ان القضاء مقدر  
 بمدة ما فات من الاداء وصيام الكفارات مقدر بمدة الشهرين او ثلاثة ايام  
 وصوم النذر مقدر بما يسمى من المدة مساحمة وكون اداء رمضان من الموقت  
 ليس باعتبار تعلقه بالنهار حتى يكون كونه موقتا مساحمة ايضا بل باعتبار  
 تعلقه بالوقت المعين المضروب اقول دعوى اظهرية كون هذه الاحكام من  
 اقسام المطلق انما يستقيم على تعريف الامر الموقت بما يقيد المطلوب به بوقت  
 يكون الايمان به بعده قضاء واما اذا عرفت بما يقيد المطلوب به بوقت يكون  
 الايمان بعده قضاء او غير مشروع فلا يستقيم بل يصح كون موقتا بالنهار  
 لان الصوم في الليل غير مشروع كيف وقد قال آقا ان الجمع موقت على الثاني  
 (قوله والصحيح الذي عليه مشايخنا) تحريره القائلون بان الامر المطلق  
 يقتضي التكرار يلزمهم القول بانه يقتضي الفور لان من ضرورة التكرار  
 استغراق جميع الاوقات من وقت الامر الى آخر العمر والذين قالوا ان البراءة  
 تحصل بالمرة اختلفوا فيه فقال ابو منصور الماتريدي والكرخي من اصحابنا انه  
 يقتضي الفور وقال اكثر مشايخنا وبعض الشافعية وعامة المتكلمين انه للتراخي  
 لا للفور وقال القاضي الباقلاني يقتضي احد الامرين اما الفور او العزم على الفعل  
 في ثانی الحال الان آخر الوقت اذا بقي منه قدر ما يبع الفعل فينتد يتعين الفعل  
 وقال امام الحرمين بالوقف بمعنى انه لا يعلم لغة بدون القرينة انه يقتضي الفور  
 او التراخي ولكنه لو بادر المأمور واتي المأمور به فورا لكان متمتلا وقال بعضهم  
 بالوقف وان بادر المأمور واتي المأمور به فورا لم يقطع بكونه متمتلا بل يتوقف فيه  
 ايضا كما يتوقف قبله واستدل القائلون بالفور بسبعة اوجه الاول العرف فان  
 الرجل اذا قال لعبد اسقى ماء فانه يفيد الفور قطعاً حتى يذم على التأخير  
 والجواب ان الفور مستفاد من القرينة الحالية والكلام في المطلق عنها الثاني ان  
 كل مخبر ومنشئ فانما يقصد باخباره واثباته الزمان الحال ككريد قائم  
 وانت طالع فكذا الامر يقصد بامره الحال الحاقا له بالاعم الاغلب بجماع  
 كونهما من اقسام الكلام والجواب عنه انه قياس في اللغة والقياس لا مدخل له  
 في اثبات اللغة على انه قياس مع الفارق لان القياس عليه حالي والامر استقبالي  
 لانه تحصيل مالمس يحصل قطعاً الثالث ان الامر طلب كالتبى والنهى  
 يقتضي الفور فكذلك الامر والجواب عنه مثل الجواب عن الثاني من انه قياس  
 في اللغة على انه مع الفارق لان النهى تقي يقتضى العموم والامر اثبات

المطلوب

(والصحيح) الذي عليه مشايخنا واكثر  
 اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين (انه) اي  
 الامر المطلق (لا يوجب الفور) وهو لزوم  
 الاداء في اول اوقات الامكان بحيث يلحقه  
 الذم بالتأخير عنه خلافا للكرخي منا وبعض  
 اصحاب الشافعي والقائلين بان موجب الامر  
 التكرار لهم قوله تعالى ما منعك ان لاتسجد  
 اذا امرتك حيث ذم ابيس على ترك السجود  
 في الحال مع كون الامر مطلقا فلو لم يكن  
 للفور لما توجه الذم اليه واجيب بان الان لم  
 للفور مستفاد من الامر بل من الفاء في قعوا  
 له ساجدين اقول قد منع المحققون دلالة الفاء  
 الجزائية على التعقيب للقطع بانه لا دلالة  
 لقوله تعالى اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة  
 فاسعوا الآية على انه يجب السعي عقيب  
 النداء بلا تراخ فالوجه ان يقال توجه الذم  
 اليه يجوز ان يكون لظهور دليل العصيان  
 فيه حيث خالف جهور المشايخ بالامر  
 المتناول له ولهم او يقال ان ذلك امر مقيد  
 بوقت معين ولم يوجد فيه فلا دلالة فيه على

قول الشافعي رجة الله عليه ان الآية تبدل  
 على قطع يسرى السارق في الكثرة الثانية  
 يكون ضعيفا قيل مع ان الحكم واحد  
 والحادثة واحدة وفيه يعمل المطلق على  
 المقيد انفا اقول انما لم يعمل الشافعي  
 المطلق على المقيد هنا لما سبق انه لا يعمل  
 بالقرآءة غير المتواترة لانه لا يعمل في مثل  
 هذه الصورة (وهو) اي الامر (اما مطلق  
 عن الوقت) وهو الذي لم يقيد المطلوب به  
 بوقت يكون الايمان به بعده قضاء وقد زاد  
 او غير مشروع فعلى الاول يكون امر الحج  
 مطلقا وعلى الثاني موقتا واما صيام الكفارات  
 والنذور المطلقة وقضاء رمضان فالظاهر  
 انها من اقسام المطلق كما ذهب اليه صاحب  
 الميزان لان التعلق بالنهار داخل في مفهوم  
 الصوم لا يقيد له وعداها من الموقت تسامح  
 مبنى على الظاهر (كلاما بالزكاة ونحوه)  
 اي الامر بصدقة الفطر والعشر والكفارات



فلا يقتضيه الرابع ان الامر بالشئ نهي عن ضده والنهي عن الضد يستلزم الفور فكذا ما يستلزم النهي عن الضد فان ملزوم الملزوم ملزوم والجواب عنه لان لم ان الامر بالشئ نهي عن الضد ولو سلم فلان لم ان النهي الضممي يستلزم الفور على ما ذكرنا في القول باقتضائه التكرار الخامس لو كان التأخير مشروعا لوجب ان يكون الى وقت معين عند المكلف والا لم تكلفه بعدم تأخير الواجب عن وقت لا يعلم وهو تكليف بما لا يطاق لكن لا يجوز ان يكون التأخير الى وقت معين لان ذلك الوقت ليس الا وقتا يغلب على ظن المكلف انه لا يعيش بعده لان القائلين بالتراخي قائلون به لكن لا بد لقلب ظنه من دليل وهو اما كبر السن او مرض شديد لكن كثير من المكلفين يموتون دونهما والجواب عنه انه منقوض بمثل صلي متى شئت للمكلف فان الدليل المذكور جار فيه بعينه والمذمى وهو الفور مختلف لانه للتراخي بالاتفاق لتصریح متى شئت وبما لا نسلم انه اذا لم يجب التأخير الى وقت معين عند المكلف لم تكلف ما لا يطاق وانما يلزم ذلك ان لو كان التأخير متعينا وليس كذلك لجواز الاتيان بالمأمور به على الفور فان المراد بالتراخي هو ان لا يكون الفور لازما لان لا يجوز السادس ان فعل المأمور به من الخيرات وسبب للمعرفة ومثله يجب الاتيان به على الفور لقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم امر بالمسارعة والامر للوجوب والجواب لان لم ان هذا الامر للوجوب بل للندب السابع قوله تعالى ما منعك ان لاتسجد اذا امرتك فانه ليس للاستفهام قطعا بل للذم ولو لم يكن للفور لم يتوجه الذم لجواز ان يقول له معنى كون الامر للتراخي لا للفور واجيب عنه بمنع كون الفور مستفادا من الامر اعني قعودا بل من الفاء في قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فانه دل على وجوب السجود عقيب التسوية ونفخ الروح ولا يلزم منه كون الامر المطلق للفور ورده الشارح بمنع دلالة الفاء الجزائية على التعقيب احتراز بقيد الجزائية عن العاطفة فانها تدل على التعقيب على ما صرح به في المعنى حاصله ان الفور لما استلزم التعقيب استلزم انتفاء التعقيب انتفاء الفور ثم وجه توجيهين احدهما ان توجه الذم البتة يجوز ان يكون لظهور دليل العصيان فيه بخلافه جهور المتئين بالامر الذي ليس للفور لالكون الامر للفور والثاني ان الامر بالسجود يجوز ان يكون موقتا بوقت معين ولم يوجد ذلك السجود في ايلس فيستحق الذم لالكون الامر للفور واستدل اصحابنا بوجهين احدهما ان الفور امر زائد بثبوت فيحتاج الى القرينة

وكلامنا

وكلامنا فيما لا قرينة بخلاف التراخي بمعنى عدم التقيد بالحال لا التقيد بالاستقبال فانه لا يحتاج الى القرينة لكونه اصلا والثاني انه يصح ان يقال افعل الساعة او بعد ساعة او بعد يوم فلو كان الامر المطلق للفور لكان الثاني والثالث تناقضا والاول تكرارا فان قيل يجوز ان يكون الاول بيان تقرير والثاني بيان تغيير على ما مر مثله اجيب بانه لو كان الاول تقرير البقي الامر على اطلاقه كما كان قبل التقيد بالساعة كذلك والاجاع على ان افعل مطلق وافعل الساعة مقيد بما يكذب على ما صرح به في القائي ورده الشارح بما حاصله انه ان اريد باطلاق افعل وتقيد افعل الساعة الاطلاق والتقيد لفظا فلا يقيد الجيب لان المعترض سلم ذلك ويقول ان افعل كما يقيد الفور حال كونه مطلقا لفظا كذلك يفيد حال كونه مقيدا لفظا بالساعة وان اريد الاطلاق والتقيد معنى فلا يسلمه القائل بالفور فلا يصح دعواه الاجاع فاني الوجه الاول سالما واثارا بتفسير التراخي فيه بمعنى عدم التقيد بالحال لا التقيد بالاستقبال الى دفع ما يتوهم من المعارضة بالقلب بان يقال بان الامر المطلق لو كان للتراخي لكان قولنا افعل الساعة تناقضا وقولنا افعل بعد الساعة او بعد اليوم تكرارا ووجه الدفع انا لا نقيده بزمان مخصوص فتوقف صحة الامتنال عليه كما قيده القائلون بالفور بل نقول ان معنى التراخي عدم التقيد بالحال لا التقيد بالاستقبال فيجوز للمكلف ان يأني بالمأمور به في اي زمان شاء بشرط ان لا يفوته في عمره من غير ان يلحقه ذم بالتأخير والتقديم حتى لو اتاه فوراً يخرج من العهدة واستدل القاضي الباقلاني ومن تبعه بانه قد ثبت في الفعل والعزم قبل آخر الوقت حكم خصال الكفارة اعني انه لو اتي باحدهما جزاء ولو تركهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما لا بعينه قبل آخر الوقت وهذا لان الفعل لما جازر كه في اول الوقت فلم يجب العزم بدلا عنه لم يكن الفعل واجبا مطلقا لانه جازر كه بلا بدل فيكون الواجب في اول الوقت احدهما لا بعينه والجواب عنه بوجهين احدهما ان الحكم بثبوت حكم الكفارة للعزم ههنا مسبوق بكون وجوب العزم تابعا شرعا في الكفارة من حيث هو احدهما وليس ذلك ثابتا والثاني ان الفاعل للصلاة في اول الوقت يمثل لكونه صلاة واجبة عليه بخصوصها لا لكونها احدا الامرين واستدل امام الحرمين بان الطلب متحقق ب ورود الامر والخروج من العهدة بالتأخير مشكوك فيه فوجب ترك المشكوك فيه فتعين المبادرة واجيب عنه بانه ان اراد ان الطلب على الفور

ل ز هـ

ولنا ان الفور امر زائد بثبوت فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي بمعنى عدم التقيد بالحال لا التقيد بالاستقبال فانه لا يحتاج الى القرينة هو الاول الاصل وايضا صرح ان يقال افعل الساعة او بعد ساعة او بعد يوم فلو كان الامر المطلق للفور لكان الثاني والثالث تناقضا والاول تكرارا واعترض بتعويض ان يكون الاول بيان تقرير والاخير بيان تغيير واجيب عن بيان التقرير بانه لو كان كذلك لبقى على اطلاقه كما كان قبل التقيد بالساعة اذ ليس بيان التقرير الا تأكيد السابق باللاحق وانتقاد الاجاع على ان افعل مطلق وافعل الساعة مقيد بما يكذب اقول ان اريد الاطلاق لفظا فليس لكنه غير مقيد وان اريد معنى فلا يسلمه القائل بالفور فكيف يصح دعوى الاجاع (بلا خلاف بينهما) اي بين ابي يوسف ومحمد وذهب الكرخي وجماعة من مشايخنا الى انه يوجب الفور عند ابي يوسف خلافا لمحمد والجمع انه لا خلاف بينهما ههنا



متحقق فهو مصادرة وان اراد ان الطلب على التراخي متحقق فيفيد خلاف المقصود تعين الثالث والمطلق يحتمل الابتداء والتأخير من غير ترجيح فكما يخرج من العهدة بالمبادرة يخرج بالتأخير ايضا وحينئذ يكون مشكوكا (قوله والخلاف الواقع بينهما) جواب عما نشأ من قوله والصحيح انه لا يوجب الفور بلا خلاف بينهما تقريره انه كيف تقي الخلاف بينهما في عدم ايجابه الفور مع ان ابا يوسف قال ان الحج يجب على الفور وقال محمد على التراخي على ما سيصرح به في السادس من اقسام المقيّد وبعد اتفاقهم في كونه للتراخي دون الفور لا يصح الاختلاف المذكور فاجاب المصنف بان الخلاف بينهما في الحج ليس بناء على مسألة الفور والتراخي كما زعمه الكرخي وجاعة من مشايخنا حيث قالوا ان الخلاف بينهما مبني على ان الامر المطلق للفور عند ابي يوسف والتراخي عند محمد بل الخلاف بينهما ابتداء في فهمنا اعتبار الحج بقضاء رمضان في انه واجب موضع متراخ موقت بالعمركذا الحج متراخ موقت بالعمركذا لا يؤدى الا في وقت خاص من السنة اعني اشهر الحج كما في ان الصوم لا يؤدى الا في وقت خاص من السنة اعني الشهر دون الليالي فكما لا يتعين وقت قضاء الصوم الا بتعيين العبد فعلا فكذا الحج لا يتعين الا بتعيين العبد فعلا ولو كانت السنة الاولى معينة للاداء لكان المأثري بعده قضاء كسائر العبادات الموقّعة اذ افاقت عن اوقاتها وليس كذلك واذا كان يوجب فرق بين قضاء رمضان وبين الحج فجعل الحج واجبا مضيقا الى فورادون القضاء واستدل بان اشهر الحج من السنة الاولى بعد الامكان متعينة للاداء فلا يباح له التأخير عنها كوقت الظهر للظهور وهذا لان الخطاب بالاداء لحقه في هذا الوقت اتفاقا وهو فرد من افراد اشهر الحج لا مزاحم له اذا المزاحمة اثباتا تكون بادراك العام الثاني وهو مشكوك فيه اذ لا يدري انه هل يبقى الى السنة الثانية او لا والموهوم لا يعارض المتحقق المعلوم فاذا اتى المزاحمة بقيت اشهر الحج من العام الاول متعينة للاداء فيها فلا يسعد التأخير عنها بخلاف قضاء رمضان لان التأخير عن اليوم الاول لا يكون تقويتا له لكنه في اليوم الثاني فان قيل بمجيئ الليل يزول تمكنه ثم لا يدري ايدرك اليوم الثاني ام لا اجيب بان الموت في ليلة واحدة قبل ظهور علامته نادر فبني الحكم على الغالب واذا كان كذلك استوت الايام كلها فكأنه ادرك كلها فخير بينهما ولم يتعين اولها بخلاف الموت في سنة واحدة فانه كثير ليس بنادر فلا يكون مدركا لكلاهما فيعين اولها (قوله اما هذا الوفاق) اذ بعد هذا الوفاق لا مساغ

للخلاف

(والخلاف) الواقع بينهما (في الحج) انه هل يجب على الفور كما ذهب اليه ابو يوسف او على التراخي كما ذهب اليه محمد (ابتداء في) كما سيأتي بيانه في هذا الفصل وكونه ابتداء في التراخي وامر الحج مطلق كما هو ظاهر كلام نفع الاسلام ومن تبعه

للخلاف المذكور في الحج الا كونه ابتداء لا لعدم صحة ابتدائه على هذا الوفاق (قوله في هذا الفصل) اي فصل الامر المطلق وليس مراده ان الخلاف في هذا الفصل بناء على الخلاف المعروف بين اصحابنا في الحج بل مراده بيان كيفية الخلاف في هذا الفصل بالخلاف المعروف وان كان امر البناء على العكس فكلمة على في قوله على الخلاف ليست بناية فان قيل فعلى هذا لا تعرض في كلامه الى ابتداء مسألة الحج على مسألة الامر ولا على عكسه اصلا مع ان سوق كلامه وكذا التعليل الا في لا يستقيم الاعلى جعل كلامه هذا لبيان ابتداء مسألة الحج على مسألة الامر المطلق قلنا انما يرد هذا اذا جعل قوله على الخلاف مفعولا ثانيا لجعل وقوله في الحج متعلقا بالخلاف المعروف واما اذا جعل قوله على الخلاف قيدا ووصفا لفصل المذكور وقوله في الحج مفعولا ثانيا لجعل لم يرد ذلك ويكون كلام ذلك البعض لبيان ابتداء مسألة الحج على مسألة الامر المطلق فيستقيم كلامه وتعليله تأمل (قوله بل هو موقت) اي بمعنى ان الايمان بعده غير مشروع لا بمعنى انه قضاء على ما تقدم مثله (قوله وقد مر معناه) وهو ما يتقيد المطلوب بدوق يكون الايمان به بعده قضاء او غير مشروع (قوله ما يفضل من المؤدى) صلة يفضل والمراد بالمؤدى هي الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت ويقال لذلك المؤدى واجبا موسعا لتوسع وقته عنه (قوله على القدر المقروض) اي في كل من الاركان من القيام والقراءة والركوع والسجود في الصلاة (قوله وشرط للاداء) اختلف في تفسير الاداء في التوضيح الاداء تسليم عين الثابت بالامر وهو الصلاة في الوقت وفي التلويح الاداء اخراجها من العدم الى الوجود بعد ما فسر المؤدى بقوله المؤدى من الصلاة هي الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت فضمير اخراجها راجع الى الصلاة الواقعة في الوقت فصار مآل التفسيرين الى امر واحد لان اخراج الصلاة الواقعة في الوقت من العدم الى الوجود هو تسليم عين الثابت بالامر ومراده رجه الله بالفعل هو المعنى المصدري لا الحاصل بالمصدر لانه هو المؤدى لا الاداء اي لان يكون فعل القائل اداء اي تسليم عين ثابت بالامر وهو الصلاة في الوقت واخراجا من العدم الى الوجود على ما ثبت بالامر وانما كان شرطا للاداء لان الاداء لا يتحقق بدونه ويختلف باختلافه ولم يكن داخلا في مفهوم الاداء حتى يكون ركنا ولا يكون مؤثرا فيه حتى يكون علته ولانه محل والمحل شرط للعالم (قوله تستلزم

(اول عدم الاطلاق) بل التقيد بالوقت كما ذهب اليه الامام خمس الاثمة السرخسي حيث قال من اصحابنا من جعل هذا الخلاف على الخلاف المعروف بين اصحابنا في الحج انه على الفور وعلى التراخي ثم قال وعندى ان هذا غلط من فائده فالامر باداء الحج ليس بمطلق بل هو موقت باشهر الحج وهو سؤال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة (واما مقيده) اي بالوقت وقد مر معناه ولما كان تقسيم المقيّد من حيث هو مقيّد الى ستة اقسام بعضها قيد القيد قسم القيد الى ستة اقسام بعضها قيد حقيقة وبعضها تسامحا يقال (وهو) اي ذلك الوقت (اما طرف للمؤدى) المراد به ما يفضل من المؤدى اذا اكتفى على القدر المقروض (وشرط للاداء) اي لان يكون الفعل اداء لا قضاء



شرطية) لان الظروف محال والمحال شروط على ما عرف في محله (قوله  
 اي اريد بالمؤدى نفس الفعل) اي الحاصل بالمصدر (قوله فاللزام مسلم) فيه  
 ان المراد بالمؤدى هو الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت  
 وبالاداء هو تسليم عين الثابت بالامر على ما عرفت فكانا غيرين كالزكاة فان  
 اداءها تسليم الدراهم مثلا الى الفقير والمؤدى هو نفس تلك الدراهم واذا كانا  
 غيرين لا يلزم من ظرفية الوقت للمؤدى شرطية للاداء اذ لا يلزم من كون الشيء  
 ظرفا للشيء كونه شرطيا لغيره بل لا يلزم من كون الشيء ظرفا للشيء كونه شرطيا لذلك  
 الشيء فضلا عن غيره كالوعاء ظرف لما فيه وليس شرطاه لوجوده بدون ذلك الظرف  
 واليه اشار في الشق الاول تأمل على انا نقول ان الوقت مقارن للاداء لا كونه  
 محلا له فكيف يكون شرطاه والشرط لا يذم من تقدمه على الشروط وعلى تقدير  
 تسليبه فهو غير بين فلا يستغنى عن ذكره لكن لا بد له من دليل اذ لا يمكن بمجرد  
 ذكره وما ذكره من كونه محلا له والمحل شرط للمحال لا يصلح دليلا لما عرفت من  
 اقتضائه المقارنة وهو خلاف مقتضى الشرطية من التقدم وكذا ما ذكره  
 من انه موقوف عليه للاداء مع عدم دخوله فيه بلا تأثير في وجوده لا يصلح دليلا  
 لكونه عام السببية ثم الاوجه في الجواب عن اصل السؤال ان يقال ان مقصوده  
 بيان ما به الاشتراك وما به الامتياز بين الصلاة والصوم فكونه ظرفا للمؤدى  
 هو ما به الامتياز بينهما وكونه شرطيا للاداء وسببا للوجوب هو ما به الاشتراك  
 فلذا ذكره صريحا (قوله لالوجوب الاداء) اعلم ان ههنا وجوبا ووجوب  
 اداء ووجودا ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي  
 هو الاجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت اي الجزء الاول منه على ما سيظهر  
 لك ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الخطاب بالمأمور به وسببه الظاهري  
 هو لفظ الامر الدال على ذلك مع القدرة بمعنى سلامة الآلات والاسباب  
 وسيأتي تمام تحقيق الفرق بين الوجوب ووجوب الاداء مصرحا ولم يتعرض  
 لبيان سببهما الحقيقي لعدم تعلق غرض الفن اليهما ووجود الاداء سببه الحقيقي  
 خلق الله تعالى واراذه وسببه الظاهري استطاعة العبد اي قدرته المؤثرة  
 المستجمعة لجميع شرائط التأثير التي لا تكون الامع الفعل زمانا فعلم منه ان نفس  
 الوجوب جبري لا اختيار فيه بمعنى انه لا تقتصر استطاعة العبد اصلا لا بمعنى  
 القدرة الممكنة اعني صحة الاسباب وسلامة الآلات ولا بمعنى القدرة الحقيقية  
 المستجمعة لجميع شرائط التأثير لكون سببه الحقيقي والظاهري مما ليس فيه

اختيار

فان قيل ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم  
 شرطية للاداء فلا حاجة الى ذكر ما قلنا ان  
 اريد بالمؤدى نفس الفعل مع قطع النظر عن  
 وصف الاداء فلا استلزام قطع الحقيقة بعد  
 الوقت وان اريد به المؤدى من حيث هو  
 المؤدى فاللزام مسلم لكونه غير بين حتى  
 يستغنى عن ذكره (وسبب نفس الوجوب)  
 لا لوجوب الاداء فانه ثابت بالخطابات  
 كما سيأتي ان شاء الله تعالى

اختيار العبد اصلا وان وجوب الاداء اختياري من حيث انه يعتمد على القدرة  
 الممكنة وجبري من حيث عدم اعتماده على القدرة الحقيقية اذ لا يتعلق الخطاب  
 ولا يؤمر به مالم يكن له قدرة بمعنى سلامة الآلات وصحة الاسباب ولهذا  
 كان وجوب الاداء لم يثبت في حق العاجز كالنائم والمغني عليه وان ثبت له نفس  
 الوجوب لعدم احتياجه الى القدرة وان وجود الاداء اختياري من كل وجه  
 قال نحر الاسلام ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل واختلفوا في تفسيره  
 قيل اي ولما ذكرنا ان نفس الوجوب يتفصل عن وجوب الاداء كانت الاستطاعة  
 التي هي سلامة الآلات مقارنة للفعل اي لوجوب ادائه لانه لنفس الوجوب وقيل  
 اي لما ذكرنا ان نفس الوجوب لا يقتصر الى فعل المكلف وقدرته كانت  
 الاستطاعة بمعنى القدرة الحقيقية مقارنة للفعل اي لوجوده وكذلك وجوب  
 الاداء لا يقتصر الى وجود الفعل والقدرة الحقيقية لان القدرة الحقيقية مقارنة  
 لوجود الفعل فنفس الوجوب ووجوب الاداء يتفصل عن وجود الفعل والقدرة  
 الحقيقية لان الوجود غير مراد من وجوب الاداء عند اهل السنة والالزام وجود  
 الايمان من جميع الكفرة والطاعة من جميع العباد لانه يستحيل تخلف المراد عن  
 ارادة الله تعالى عندهم وهم مكلفون مخاطبون بالايمان والطاعة فثبت  
 ان وجوب الاداء كنفس الوجوب ولم يوجد وجود الايمان منهم وفسره بعضهم  
 بقوله اي ولكون الوجوب جبريا من الله تعالى بايجابه لا بخطابه كانت  
 الاستطاعة الحقيقية مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت اما مع نفس  
 الوجوب وهو جبري لا اختياري اصلا لعدم اعتماده على القدرة مطلقا او مع  
 وجوب الاداء لكن المعترف به هو الاستطاعة بمعنى سلامة الآلات لا بمعنى القدرة  
 الحقيقية فيكون مع الفعل فثبت ان نفس الوجوب كان جبريا مطلقا ثابتا  
 بالسبب ووجوب الاداء جبريا من وجه اختياري من وجه ثابتا بالخطاب  
 ووجود الفعل اختياري من كل وجه ثابتا بخلق الله تعالى واراذه فان قيل اذالم  
 يوجد الفعل من العبد بعدم ارادته تعالى وخلقها اياه فهل يكون ذلك عذرا للعبد  
 في الاخرة بان يقول انك ما اردت وجوده وما خلقت القدرة الحقيقية عليه حتى  
 افعله قلنا لا لان ذلك غيب عنه فكان العبد ملزما ومحجوبا عليه بعدم توجه  
 الخطاب اليه لان وجوب الاداء عليه بالخطاب انما يكون عند سلامة الآلات  
 وبعد سلامة الآلات وتوجه الخطاب اليه لا عذر له (قوله مع عدم دخوله فيه)  
 فلا يكون ركنا وقوله ولا تأثيره احتراز عن العلة (قوله وقد ذكره ادلة اه)

٥١ ز ل

(كوقت الصلاة) فانه ظرف لها لفضلها عنها  
 اذا اكتفى بالقدرة المفروض بشرط لادائها  
 لتوقفه عليه مع عدم دخوله فيه ولا تأثيره  
 في وجوده وسبب لوجوبها وقد ذكرناه ادلة  
 اقواها قوله تعالى اقم الصلاة لادائك الشمس  
 فان الاصل في اللام كونها للتعليل دون  
 الوقفية



الاول قوله تعالى اتم الصلاة لدلوك الشمس على ما بينه رجه الله الثاني صحة  
 اضافة الصلاة اليه فانه يقال صلاة الفجر وصلاة الظهر فان الاصل في الاضافة  
 الاختصاص فينصرف الى الاختصاص الكامل لا لطلاقه كما ان الاختصاص  
 في قوله المال زيد الى الكامل وهو بطريق الملك فقيما نحن فيه هو ما يكون بطريق  
 السببية الثالث ان صفة الصلاة تتغير بتغير الوقت حيث تصح في وقتها الكامل  
 وتكره في اوقات مخصوصة وهذا علامة السببية لان الحكم نتيجة السبب فيثبت  
 على حسب ثبوته كالبيع فانه لما كان ميبا للملك تغير الملك بتغيره حيث يصح  
 بصفته ويفسد بفساده فان قيل ان الاختلاف بالكمال والنقصان قد يتبع  
 الظرف ايضا كما في صوم يوم النحر فلا يدل على السببية اجيب عنه بان الاصل هو  
 اختلاف الحكم باختلاف السبب فيحمل عليه ما لم يعلم دليل يصرفه عنه ولم يعلم  
 ورد بمنع هذا الاصل مستندا بوجود اختلاف الحكم باختلاف الظرف كما ترى  
 اقول كل من الجواب والرد مبني على عدم الفرق بين المظروف والسبب والفرق  
 بينهما ظاهر فان المظروف هو المؤدى والسبب هو نفس الوجوب فعلى هذا  
 الفرق ان المتغير بتغير الوقت ليس نفس المؤدى اعني الهيئة المخصوصة الحاصلة  
 من الاركان المخصوصة لان تلك الهيئة متحدة في جميع الاوقات ولا الاداء اعني  
 اخراج المؤدى من العدم الى الوجود في وقته المضروب لاستواء اخراجه الى  
 الوجود في الوقت الكامل والناقص بل المتغير بتغير الوقت هو نفس الوجوب لانه  
 يجب في الوقت الكامل كاملا وفي الوقت الناقص ناقصا فظهر ان المتغير بتغير  
 الوقت هو السبب لا المظروف ولا المشروط ولا خفاء في ان الاصل اضافة تغير  
 السبب الى سببه لا الى الظرف الرابع انه يفقد تعجيل الصلاة قبل وقتها وهذا  
 علامة السببية ايضا لان تقديم السبب على سببه لا يجوز كإزالة لا يجوز تعجيلها  
 قبل ميبا وهو النصاب ويجوز بعده فان قيل كما لا يجوز تقديم السبب على السبب  
 كذلك لا يجوز تقديم المشروط على الشرط كالصلاة فانها كما لا تجوز قبل وقتها  
 لا تجوز ايضا قبل الطهارة اجيب عنه تارة بانه قد يصح تقديم المشروط على  
 الشرط كتقديم الزكاة على الحول بعد وجود النصاب واما التقديم على السبب  
 لا يجوز اصلا واخرى بانها وان اشتركا في عدم جواز التقديم لكن الفارق بينهما  
 قائم وهو وجود القرينة المرجحة لاحد الجانبين اعني كون الفساد لعدم السبب  
 لالعدم الشرط وذلك لان الصلاة تتغير بتغير الوقت فيكون ميبا لها لا شرطا  
 اذ المشروط لا يتغير بتغير الشرط ولا ينبغي عليك ان في كل من هذين الجوابين

نظرا

نظرا لما في الاول فلا ن بطلان تقديم المشروط على الشرط ضروري لانه موقوف  
 عليه فلا يتقدم عليه والحول في الزكاة ليس شرطا لوجوبها ولا ادائها بل لوجوب  
 الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلاة فانه شرط لادائها فيجوز  
 ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطية له لاسببيته لنفس الوجوب  
 وفي التلويح ان بطلان تقديم المشروط على الشرط اشهر من بطلان تقديم السبب  
 على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى فبطلان التقديم لا يصلح اماراة للسببية  
 واما في الثاني فلان هذا الترجيح من قبيل الترجيح بكثرة الادلة والشهود لان ما ذكره  
 من المرجح دليل مستقل على المدعى على ما ذكره في الثالث ولا ترجيح بكثرة  
 الشهود بل الترجيح انما يقع بوصف غير مستقل على ما سيأتي في باب الترجيح  
 الخامس ان الوجوب يتحدد بتحدد وقته وهذا من اماراة السببية ولا ينبغي عليك  
 ان كلا من هذه الوجوه وان لم يفد القطع للاحتتمال الا ان المجموع يفيد القطع  
 اذ رب مجموع يخالف حكمه حكم الاحاد كجمل مجموع (قوله ومعنى سببيته  
 لها اه) شروع في تحقيق كون الوقت سببا لوجوبها ازالة لما يتوهم ان  
 السبب هو المؤثر في السبب عندهم ولا تأثير للوقت في الصلاة فكيف يكون ميبا  
 لها ويبانه ان السبب الحقيقي لنفس الوجوب هو ايجاب الله تعالى التقديم  
 لانه رتب الحكم اعني نفس الوجوب على الوقت مع ان العبادة شرعت شكرا  
 للنعم المترادفة في الوقت من الوجود وغيره فينبغي ان يكون سبب الوجوب  
 هو النعم الواقعة في الوقت لظهور الوقت لنا وكون الايجاب القديم غائبا عنا  
 والنعم المترادفة كثيرة غير منضبطة واكثرها غائب عنا ايضا فاقم الوقت مقام  
 النعم الحالة فيه فصار هو السبب تيسرا لنا كترتيبه سائر الاحكام على السبب  
 الظاهر تيسرا لنا كالمالك على الشراء وحل الوطى على النكاح وحرمة على  
 الطلاق ونحو ذلك فيكون الحكم بالنسبة اليه مضافا الى هذه الامور وهذه الامور  
 تجعل مؤثرة بجعل الله تعالى كالتأثير في الاحراق بخلق الله تعالى عقيب المماساة  
 (قوله ان ظرفية الوقت اه) يعني لوجعل كل الوقت سببا كما جعل ظرفا يلزم منه  
 احدا المزدورين اما تأخير الاداء عن وقته او تقديمه على سببه لانه لا يقد فيه من  
 رعاية معنى السببية ومعنى الظرفية ولوروى فيه معنى السببية يلزم منه تأخير  
 الاداء عن الوقت وفيه ابطال معنى الظرفية والشرطية المنصوص عليهما بقوله  
 تعالى ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ولوروى معنى الظرفية يلزم منه  
 تقديم الحكم على سببه وهو متعبد لالة العقل واذا لم يمكن اجتماعهما وقد ثبت الاول

ومعنى سببيته لها ان الموجب الحقيقي وهو  
 الله تعالى رتب الحكم عليه لظهوره مع كون  
 العبادة شكرا لنعمة الوجود فيه ونعم اخرى  
 متواليه فيه كترتيب سائر الاحكام على امور  
 ظاهرة مناسبة تيسرا كالمالك على الشراء  
 والملك على النكاح ونحو ذلك فيكون الحكم  
 بالنسبة اليه مضافا الى هذه الامور وهذه  
 مؤثرة بجعل الله تعالى كالتأثير في الاحراق  
 فان قيل الحكم القديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا  
 القديم هو الايجاب الازلي والوقت ليس مؤثر  
 فيه وانما يؤثر فيما يرتب عليه بحسب التعلق  
 كالوجوب مثلا وهو حادث فلا اشكال  
 قوله (ولمنا فاة الظرفية للسببية) علة لقوله  
 قلنا قدمت عليه اي تكون ظرفية كل الوقت  
 للمؤدى منافية لسببيته للوجوب (قلنا  
 السبب) للوجوب (جزء) من الوقت لا كاه  
 ووجه المنافاة ان ظرفية الوقت تقتضي  
 الاطاعة وسببيته التقديم



لان الكلام فيما فضل وقته من الاداء فأتى الثاني ثبت ان السبب جزء منه  
فان قيل لان لم لزوم سببية البعض من استقاء سببية الكل لجواز ان يكون السبب  
مطلق الوقت لا كله ولا بعضه والمطلق اعم منهما قلنا لا يمكن ذلك لان في الاطلاق  
يدخل الكل والبعض فيلزم حينئذ ان يصح جعل الكل سببا من حيث هو مطلق  
الوقت وقد ثبت بطلانه فلا بد من تقييده بالبعض فيكون السبب هو البعض  
لا المطلق الشامل له ولكل (قوله المحاط غير المسبب) لان المحاط هو المؤدى  
والمسبب هو نفس الوجوب (قوله لكنه يستلزمه) اي لكن المحاط يستلزم  
الوجوب واذا استلزمه تلزم المناقاة المذكورة لان الظرفية كما تستلزم  
تقديم المحاط على الوقت تستلزم ايضا تقديم الوجوب عليه بواسطة المحاط وكونه  
سببا يستلزم تأخير عن الوقت فتلزم المناقاة (قوله سواء) وليه الشروع ام لا  
اي مع قطع النظر عن مقارنة الشروع له وعدم مقارنته (قوله والا لما صح  
الاداء اه) اي لو كان السبب هو الجزء الاخير على التعيين لما صح الاداء قبل  
ذلك الجزء لامتناع تقدم المسبب على السبب فان قيل ان المسبب هو نفس  
الوجوب لا الاداء ولا وجوب الاداء فلا يلزم من تقدم الاداء على ذلك الجزء  
الاخير تقدم المسبب على السبب قلنا لا خلاف في تقدم نفس الوجوب على الاداء  
ووجوب الاداء فيلزم بالضرورة من تقدم الاداء على ذلك الجزء تقدم الوجوب  
عليه ايضا واليه اشار بقوله انه لا اداء قبل الوجوب (قوله ظهر ان السبب هو  
الجزء الاول اه) فيه بحث من وجهين احدهما انه لا يلزم من عدم تعيين الجزء الاول  
والاخر للسببية ظهور كون السبب هو الجزء الاول لجواز ان يكون  
كسرا معينا من الكسور كالثلث والرابع والخمس والنصف والثاني ان المقصود  
ههنا بيان تعيين جزء من الوقت للسببية لا بيان كون الجزء الاول سببا بل تعيين  
لان كونه سببا بل تعيين علم مما سبق حيث اثبت ان السبب جزء من الوقت لا كله  
وهو شامل لجميع الاجزاء فاذا اثبت ان السبب جزء من الوقت بل تعيين لا كله  
ثم ابطال كون الجزء الاول والاخر متعينا للسببية فكان المقام مقام بيان تعيين  
الجزء للسببية بذكر المرجح فالاولى ان يقال واذا لم يتعين الاول ولا الاخر ظهر  
ان السبب هو الجزء الذي يتصل به الاداء ويليه الشروع على ما وقع  
في التلويح فكان اتصال الاداء هو المعين والجواب عن الاول ان عدم جواز  
كون تلك الكسور سببا ظاهرا لعدم المرجح فلا حاجة الى ابطاله وعن الثاني  
ان ههنا ثلاثة مقامات الاول بيان ان السبب هو الجزء اي جزء كان لا الكل

وقد

وقد ذكر ذلك بقوله قلنا السبب جزء من الوقت والثاني بيان ان ذلك الجزء هو  
الجزء الاول لوجود المرجح وهو الوجود أولا ولعدم المزاحم اذا المعدوم لا يزاحم  
الموجود وقد ذكر ذلك بقوله هو الاول والثالث بيان تقرر السببية في الجزء الاخير  
وقد ذكر ذلك بقوله ثم ان وليه الشروع فعلى هذا يكون معنى قول الشارح  
وان لم يتعين للسببية وان لم تقرر السببية فيه لان الجزء الاول يتعين للسببية  
لتقدمه وعدم مزاحمه الا انه لا تقرر فيه السببية لعدم اتصال الاداء به وكذا  
يكون معنى قوله السابق على التعيين بمعنى تقرر فيه السببية اي لا يجوز  
ان يكون اول الوقت على ان تكون السببية متقررة فيه مع قطع النظر عن  
اتصال الشروع فيه واعلم انه رحمه الله صرح ان الظرف هو كل الوقت والسبب  
هو الجزء الاول ولم يعين ههنا الشرط بانه مطلق الوقت او كله او الجزء منه وقد  
اختلفت فيه عباراتهم في التلويح انه هو الجزء الاول من الوقت وبه سيصرح  
المصنف فيما بعد حيث قال والشرطية كالسببية الا في الانتقال الى الكل وقال  
في شرح المغنى للسراج الهندي ان السبب هو الجزء السابق والظرف هو جميع  
الوقت والشرط هو الجزء المقارن للاداء وهو المناسب لقولهم ان المحال شروط  
للاحوال وقال في التلويح ان الظرف هو مطلق الوقت والسبب هو الجزء المتصل  
به الاداء مخالفا لما ذكره المصنف من ان الظرف هو كل الوقت والسبب هو الجزء  
الاول مع قطع النظر عن اتصال الاداء به وفائدة الاتصال في تقرر السببية  
في الجزء لا في نفس السببية على ما ظهر في التلويح والتحقيق ما ذكره رحمه الله لان  
المطلق يشمل الجزء كما يشمل الكل وقد ثبت ان الجزء ليس بظرف بل الظرف هو كل  
الوقت وان اتصال الاداء بالجزء لا مدخل له في اصل السببية ثم اعلم ان في قوله  
واذا لم يتعين الجزء الاول ولا الاخر الى قوله الى جزء يسع ما بعده الصريحة لشاوة  
الى ما ذهب اليه جمهور اصحابنا واصحاب الشافعي وعامة المتكلمين من ان  
الواجب اذا تعلق بوقت يفضل عن ادائه يسمى واجبا موسعا كما سمي ذلك الوقت  
ظرفا ومعنى التوسع ان جميع اجزاء الوقت وقت لادائه بطريق الانتقال من جزء  
الى آخر فيميرجع الى سقوط الفرض ويجوز له عليه التأخير عن اول الوقت الى  
ان يتضيق الوقت بان يعلم انه لو اخر عنه فات الاداء فينشد بحرم التأخير وهذا بناء  
على ان وجوب الاداء يتفصل عن نفس الوجوب وان الخطاب بالاداء لا يتجمل  
واتكر بعض العلماء التوسع في الوجوب وقال انه يتأني الوجوب لان الواجب  
ما لا يسع تركه ويعاقب عليه والقول بالتوسع فيه يوجب ان يجوز تركه ولا يعاقب

وقد ثبت الاول لان الكلام في الاداء  
لا اقتضاء فأتى الثاني فان قيل المحاط غير  
المسبب فلا مناقاة قلنا نعم لكنه يستلزمه  
اذ لا اداء قبل الوجوب بلا خلاف ثم ذلك  
الجزء لا يجوز ان يكون اول الوقت على  
التعيين سواء وليه الشروع ام لا والا لما  
وجب على من صار اهلا لها بعده واللازم  
باطل بالاجماع ولا آخره على التعيين والا لما  
صح الاداء في الاول لامتناع التقدم على  
السبب وقد عرفت انه لا اداء قبل الوجوب  
واذا لم يتعين الجزء الاول وان لم يتعين للسببية  
السبب هو الجزء الاول وان لم يتعين للسببية  
لسلامته من المزاحم اذا المعدوم لا يصح  
ان يكون معارضا للوجود



عليه وهذا جع بين المتنافين ثم اختلف المتكروون فقال بعضهم الوجوب يتعلق  
 بأول الوقت فان آخره فهو قضاء وقال بعضهم انه يتعلق بآخره فان قدمه فهو قتل  
 يمنع لزوم الفرض عند بعضهم وموقوف على ما يظهر من حاله عند آخرين منهم  
 فان بقي اهلا للوجوب كان المؤدى واجبا وان لم يبق كذلك كان قطلا واستدل  
 القائلون بانه يتعلق بأول الوقت بان الواجب الموقت لا ينتظر لوجوبه بعد استكمال  
 شرائطه سوى دخول الوقت فعلم انه متعلق به كما في سائر الاحكام مع اسبابها  
 واذا ثبت الوجوب بأول الوقت لم يجز ان يكون متعلقا بما بعده لامتناع التوسع  
 على ما تقدم آتقا واستدل القائلون بانه يتعلق بآخر الوقت وهم العراقيون  
 من اصحابنا بانه لما جاز ان لا يخبر الى ان يتضيق الوقت وامتنع التوسع لما تقدم كان  
 الوجوب متعلقا بآخره ثم المؤدى قبله اما ان يكون قطلا كما قال البعض منهم لانه  
 متمكن من الترتل في اول الوقت لا الى بدل واثم وهذا حد النقل الا ان ابدأ به يحصل  
 المطلوب وهو اظهار فضيلة الوقت فيمنع لزوم الفرض في آخر الوقت كن توفاً  
 قبل دخول الوقت يقع قطلا ومع هذا يمنع لزوم الفرض بعد دخول الوقت واما  
 ان يكون موقوفاً كازكاة المجتله قبل الحول فانه اذا عمل شاة من اربعين شاة الى  
 الساعي ثم تم الحول وفي يده ثمان وثلاثون له ان يسترد المدفوع ان كان قائماً  
 وان كان الساعي تصدق بها كان متطوعاً ولو تم الحول وفي يده تسع وثلاثون  
 كان المؤدى زكاة واستدل الجمهور بالنصوص والاجماع فان قوله تعالى اقم  
 الصلاة لذولك الشمس وقول جبرائيل عليه السلام في حديث الامامة ما بين  
 هذين الوقتين وقت لك ولا تمتك وقول النبي عليه السلام ان للصلاة اولاً وآخراً اي  
 لوقتها يتناول جميع اجزاء الوقت ويدل على ان جميعها وقت لاداء الواجب وليس  
 المراد تطبيق فعل الصلاة على اول الوقت وآخره ولا فعلها في كل جزء بالاجماع  
 فلم يبق سوى انه اراد به ان كل جزء منه صالح لوقوع الفعل فيه ويكون المكلف  
 مخيراً في ايقاعه في اي جزء شاء ضرورة امتناع قسم آخر فعلم ان التوسع ثابت  
 شرعاً وليس بممتنع عقلاً ايضاً وهو ظاهر وكذا الاجماع منع على ان الواجب  
 انما يتأدى بنية الظاهر لا بنية النقل ولا بمطلق النية ولو كان قطلا كما زعم بعضهم  
 لتأدى بنية النقل ولو كان موقوفاً كما زعم الباكون لتأدى بمطلق النية واستوت  
 فيه نية النقل والفرض وقولهم وجد في المؤدى في اول الوقت ممنوع لان ذلك  
 ليس بترك بل تأخير ثبت باذن الشرع وشارحه الله بابطال تعيين الجزء الاول  
 والجزء الاخر الى رده هذين المذهبين (قوله ولحمة الاداء) عطف على قوله لسلامته

(قوله)

ولحمة الاداء بعده ولو لم يكن سبباً لما صح

(قوله ولو لم يكن سبباً) اي الجزء الاول لما صح اي الاداء اذ لا بد له من تقدم السبب  
 ولا شيء ههنا غير الجزء الاول (قوله ولا تنافها) شروع في بيان وقت  
 القضاء حاصله ان الدلائل دالة على سببية كل الوقت لكنا عدلنا في الاداء الى  
 البعض لضرورة المناقاة ولما اتقت تلك المناقاة في القضاء باتقاء الظرفية  
 رجع الامر الى الاصل (قوله اي كل الوقت) اي كل الوقت السابق (قوله  
 ثم ان وليه الشروع) شروع في بيان ما تقر به السببية وهو اتصال الاداء به  
 فان قيل المسبب ههنا هو نفس الوجوب لا الاداء ولا وجوب الاداء فاي حاجة  
 الى اتصال الاداء به اجيب بان الوجوب منضى الى الاداء فيصير الاداء ايضاً  
 مسبباً بواسطة الوجوب فيعتبر الاتصال به (قوله بان يقع اول الشروع  
 بعد ذلك الجزء) فان قيل حين وقع الشروع في الجزء القائم انعدم الجزء الاول  
 لان اجزاء الزمان معذات فكيف يتصور اتصال الاداء وتقرر السببية  
 بالمعذوم قلنا نعم الا ان الشرع اعتبره موجوداً فان قيل ان السببية عرض وكذا  
 الزمان والعرض لا يقوم بالعرض على ما بين في الكلام قلنا قد جوز ذلك  
 في الكلام ايضاً على ان الشرع اعتبره في حكم الجواهر قال في المغني فان اتصل  
 به الاداء تقررت السببية فاختلقوا في تفسيره قسره للقائي مثل ما فسر  
 الشارح بان يقع اول الشروع اه وقال الفاضل السمرقندي المراد به ان يقع  
 اول الشروع في الجزء الاول الذي لا يجزى وردة القائي بان تقدم السبب على  
 المسبب واجب ووقوع اول الشروع في الجزء الذي فرض انه سبب ينافي التقدم  
 بل يقتضي المقارنة الظرفية واعتراض عليه بان السببية لا تقتضي التقدم الزماني  
 بل التقدم الذاتي كاف كقدم حركة الاصبع على حركة المفتاح واجيب عنه  
 بان معنى سببية الوقت كون العبادة شكري النعمة الوجود فيه ومن لوازم الشكر  
 سبق النعمة سبقاً زمانياً ورتباً هذا غير ثابت فان اسباب الشرع غير ملزمة تأثيرها  
 لكونها امارات في الحقيقة فعلم منه ان القول باقتران الشروع بأول الجزء ليس  
 بخاص للشافعية بل قال به بعض الحنفية ايضاً ثم المراد بالشافعية ههنا ليس  
 كاهم بل بعض منهم وهم القائلون بان الوجوب يتعلق بأول الجزء منكرين  
 التوسع على ما تقدم آتباع جوابه (قوله صحت عندهم) فان قيل اذا لم يقترن  
 بأول الجزء منه فهل يصح عندهم قلت لا بل يكون قضاء على ما تقدم لانهم أنكروا  
 التوسع وقالوا بالقضاء في الجزء الثاني (قوله قلنا بعد تسليم الرواية اه) الظاهر  
 انه اشارة الى منع المتقدمين المذكورين احدهما قبل السؤال والاخرى بعده

(ولا تنافها في حق القضاء) بسبب اتقاء  
 ظرفية الوقت له (قلنا هو) اي السبب في حق  
 القضاء (الكل) اي كل الوقت له (ثم) اي بعد  
 ما كان السبب هو الجزء الاول (ان وليه) اي  
 ذلك الجزء (الشروع) بان يقع اول الشروع  
 بعد ذلك الجزء خلافاً للشافعية فان المقارنة  
 به تعتبر عندهم فان فرضنا تقارن اول الصلاة  
 بأول جزء من الوقت صحت عندهم لا عندنا  
 لوجوب تقدم السبب على المسبب فان قيل  
 التقدم الذاتي كاف في السببية قلنا بعد تسليم  
 الرواية وامكان ان لا يتقدم جزء لا يجزى ان  
 معنى سببية الوقت كما عرفت كون العبادة  
 شكري النعمة الوجود فيه



على ترتيب اللق والتشريع لانسم رواية المقارنة بالجزء الاول عن الشافعية وكفاية التقدم الذاتي وانما يمكن ان لو امكن عدم تقدم جزء لا يجزى بالزمان لكنه غير ممكن ولو سلم ذلك اي تلك الرواية عنهم وكفاية التقدم الذاتي بناء على امكان عدم تقدم جزء لا يجزى بقوله وامكان ان لا يتقدم اشارة الى سند المنع الثاني قال في مناج الشافعي انما لو فرضنا تقارن اول الصلاة باول الوقت صححت عند الشافعية وقال بعض الفضلاء هذه الرواية ممنوعة فيه اشارة الى ما ذكرناه من التعيين (قوله سبق النعمة) اي زمانا على ما هو المطلوب (قوله تنقل اي السببية عن ذلك الجزء) لانه لو لم تنقل السببية عنه الى الثاني بل بقيت فيه يلزم عدم وجوب الصلاة على الطاهر من الحيض والنفس والمفريق من الجنون والكافر اذا اسلم بعد انقضاء الجزء الاول الذي هو السبب كالموطهرت او افاق او اسلم بعد خروج وقت الظهر مثلافاته لا يجب الظاهر عليه ويلزم على من سافر في الجزء الثاني ان يصلي اربعاً وعلى من اقام في الجزء الثاني ان يصلي ركعتين لا قضاء السبب مع ان الامر بالعكس فان من سافر في الجزء الثاني يصلي صلاة المسافر ومن اقام فيه يصلي صلاة المقيم بالاجماع فدللت هذه الاحكام على انتقال السببية من الاول الى الثاني الى الجزء المضيق بالضرورة فان قيل لانسم تحقيق الضرورة في الانتقال منه اليه لجواز ان يجعل جميع ما تقدم على الاداء من اجزاء الوقت سيدا الحصول تقدم السبب مع صفة الاتصال بالسبب في هذا المجموع ايضا كافي الجزء المتصل به الاداء قلنا لا يجوز ذلك لان فيه تخطيا من القليل وهو الجزء المتصل به الاداء الى الكثير وهو جميع ما تقدم من الاجزاء وذلك لا يجوز بلا دليل لان الدليل قد دل على ان السبب هو الكل ثم اقتضت الضرورة الى نقله الى الجزء الادنى ثم اثبات السببية لجميع ما تقدم على الاداء من الاجزاء لا بدله من دليل ولا دليل فنقل بالضرورة الى الجزء الذي يتصل به الاداء والحاصل ان السببية لو لم تنتقل عن الجزء الاول فاما ان تضم معه الاجزاء المتقدمة على الاداء اولا فان لم تضم اليه يلزم ترجيح المعدوم على الموجود مع صلاحية الموجود للسببية واتصال المقصود به وانه فاسد وان ضمت اليه يلزمه التخطي من القليل الى الكثير بلا دليل وهو فاسد ايضا فتعين الانتقال فان قيل قد تقر في محله ان بقاء الحكم يستغنى عن بقاء السبب فبعد ما ثبت الوجوب في ذمته بدخول الجزء الاول ولم يتصل به الاداء فاي حاجة الى انتقال السببية الى الجزء المتصل به الاداء لاستغناء الحكم عن السبب ببقائه وقد تقر ايضا

ومن لوازم التكرار سبق النعمة (تقررت) اي السببية (فيه) اي في الجزء الذي يليه الشرع (والا) اي وان لم يليه الشرع (تنقل) اي السببية عن ذلك الجزء ملتبسا ذلك الانتقال (بالترتيب) بان يكون الى الثاني ثم الى الثالث ثم روم فان قيل الانتقال من خواص الجواهر فلا يتصور في الاعراض والامور الاعتبارية

ان العقود الشرعية باقية شرعا لانها في حكم الجواهر فيجوز ان يكون الجزء الاول باقيا شرعا بلا حاجة الى الانتقال لعدم لزوم ترجيح المعدوم على الموجود اجيب عن الاول بانه لو كان كذلك لزم عدم وجوب الصلاة على من طهر من الحيض والنفس بعد الجزء الاول لعدم ثبوت الحكم عليه وقت انعقاد السبب لان البقاء بعد الثبوت وفيه نظر لان اول الوقت في حقه هو الجزء الذي طهر فيه وعن الثاني بان الموجود حقيقة وحكما اولى من الموجود حكما فقط (قوله كالمالك) فانه عبارة عن القدرة على التصرف (قوله الى جزء يسع ما بعده) قال في الكشف هذا المبالغة جانب العلة لان يكون ذلك شرطا حتى لو ادرك اقل من ذلك يجب عليه الصلاة انتهى وهذا بناء على ان امكان القدرة لتوهم امتداد الوقت يوجد في اقل ما يسع فيه التصرف عا لم ان عبارة القوم مختلفة ههنا فقال نفي الاسلام واذا انتهت السببية الى آخر الوقت حتى تعين الاداء لازما استقرت السببية لما يلي الشرع في الاداء واعترض عليه بان قوله الى آخر الوقت ان حل على وقت التضيق لاعن الوقت الذي لا يسع فيه الا القرض على ما يشعر به قوله حتى تعين الاداء لازما لان الاداء لا يتعين الا في ذلك الوقت اتفاقا صار هذا مذهب زفر لا علمنا الثلاثة لان استقرار السببية في وقت تعين الاداء هو مذهب زفر وعندنا لا تستقر فيه بل تنتقل الى ما بعده ايضا ان لم يتصل الاداء به وان حل على الجزء الاخير كما هو حقيقة لم يبق لقوله حتى تعين الاداء لازما فائدة لان تعين الاداء ثابت قبله واجيب باختصار الشق الاول وحل قوله استقرت السببية على استقرارها في حق وجوب الاداء لافي عدم جواز الانتقال ورده بانه بعيد عن سوق كلامه واجاب بعضهم عن اصل الاشكال باختصار الشق الثاني وحل قوله حتى تعين الاداء لازما على تقرير الواجب يعني اذا انتهى الانتقال الى آخر جزء من الوقت حتى تقر الواجب بحيث لا يحتمل السقوط استقرت السببية على ذلك الجزء ان اتصل الشرع به ولا تنتقل الى غيره اذ لم يبق بعد شيء يحتمل الانتقال اليه وهذا اعتبر حال المكلف فيه وان لم يتصل الشرع به تنتقل الى الكل لكونه قضاء ورد بانه بعد من الاول وقيل الصواب في الجواب ان المراد به هو الجزء الاخير بناء على توهم امتداد الوقت وقوله حتى تعين الاداء لازما اشارة الى حال المكلف في ذلك الجزء فان عند ذلك الجزء يعتبر حال المكلف باعتبار العوارض وزوالها من الحيض والطمهر والصبي والبلوغ والكفر والجنون وفي المغنى فان اتصل به الاداء تقررت السببية فيه والانتقال الى ان تضيق

قلنا قد ثبت في قواعد الشرع ان الاسود الشرعية لها حكم الجواهر فيجوز فيها الانتقال ونحوه كالمالك وغيره (الى جزء) متعلق ينتقل (يسع ما بعده) اي ما بعد ذلك الجزء (التعريفة) منصوب منه قول يسع



الوقت عند زفر وعندنا تنتقل الى آخر جزء من اجزاء الوقت فتعين السببية فيه واعترض عليه القائل بوجهين احدهما ان القول بانتقال السببية من الكل الى الجزء لضرورة رعاية الظرفية وقد فانت بالنسبة الى الجزء الاخير اذ لا ظرفية فيه مع انكم قلتم بالانتقال اليه وثانيهما ان قولكم بتعين الجزء الاخير للسببية وتقرر فيه مع قولكم عند الفوات تنتقل السببية الى كل الوقت يتدافعان ثم اجاب عن الاول بانه يجوز ان يكون مرادهم بالجزء الاخير هو الجزء الذي لا يسع بعده الا قدر تكبيره لا الجزء الذي لا جزء بعده اصلا وعن الثاني بانه يجوز ان يكون مرادهم ان لا تنتقل السببية عنه الى جزء من اجزاء الوقت لان لا تنتقل الى شيء اصلا اذا عرفت هذا فالمصنف رحمه الله اشار بقوله الى جزء يسع مابعد التعمية الى ان المراد بالجزء الاخير الذي تقرر فيه السببية هو الجزء الذي يسع مابعد التعمية على ما ذكره القائل في الجواب لا الجزء الاخير الذي لا جزء بعده اصلا واقول لو انتقلت السببية الى الجزء الاخير الذي لا جزء بعده وتقررت فيه لزم وجود السبب بدون السبب وهو الاداء لانه بعد الانتقال الى هذا الجزء لا يمكن له الاداء بعده لان مابعد وقت القضاء والقرض ان الاداء لم يصل بهذا الجزء والاما انتقلت السببية اليه بل تقرر في الجزء الذي قبله فلم ان ما تقرر فيه السببية بحيث لا تنتقل بعده الا الى الكل هو الجزء الذي يسع مابعد التعمية (قوله وانما اقتصر على هذا الجزء) اي الذي يسع مابعد التعمية (قوله لبيان في الشروع في الوقت) اذ لو انتقلت السببية الى الجزء الاخير الذي لا جزء بعده لا يمكن له الشروع في الوقت لان مابعد هذا الجزء ليس وقت الاداء وانتقال السببية الى هذا الجزء دليل على انه لم يشرع في هذا الجزء والاما انتقلت السببية اليه بل تقرر في الجزء الذي قبله فلا بد ان يقتصر الانتقال في الجزء الذي يسع مابعد التعمية حتى يوجد الشروع في الوقت (قوله اما الماذكره) دفع لما وهم من انه لا فائدة في حصول الشروع في الوقت مع كون انما القرض بعد خروج الوقت فيجوز ان لا يقتصر الانتقال على هذا الجزء بل يتجاوز الى آخر جزء لاجزء بعده اصلا الا وقت القضاء فاجاب بوجهين احدهما ان فائدته كون ما شرع فيه اداء حقيقة وثانيهما ايجاب القضاء عليه بناء على توهم امتداده انما يكون بعد الشروع في الوقت لا بعد خروج الوقت ولا يخفى عليك ان ايجاب القضاء عليه بناء على توهم امتداد الوقت انما تنشى فين صار اهلا في الجزء الاخير كن طهرا واسلم فيه وامان صار اهلا في اول الوقت ولم يؤد فان ايجاب القضاء

عليه

عليه يتوجه في الجزء الذي يسع مابعد فرض الوقت ولا يتأخر الى آخر الجزء (قوله فان الانتقال ينتهي عنده) اي انتقال السببية فان انتقال خيار تأخير الاداء الى هذا الجزء اي الذي لا يسع مابعد الا فرض الوقت اتفاق بين زفر وبين علمائنا الثلاثة وانما الخلاف في انتقال السببية فقال زفر ان انتقال السببية ينتهي الى هذا الجزء مثل خيار تأخير الاداء حرزا عن التكليف بما لا يطاق وقال علمائنا الثلاثة لا ينتهي عند هذا الجزء بل تنتقل الى جزء يسع مابعد التعمية واعترض القائل على قول علمائنا بانه يلزم على قولهم احد الامرين اما عدم توجه الخطاب حال تضيق الوقت او توجهه مع انتفاء السبب لانه بعد انتقال السببية الى الجزء الاخير اما ان يكون الاداء مستحقا عليه في الجزء السابق عليه او لا فعلى الاول يلزم توجه الخطاب مع انتفاء السبب وعلى الثاني يلزم عدم توجه الخطاب حال تضيق الوقت وكلاهما ممنوع مما يؤدى اليه يكون ايضا كذلك ثم اجاب عنه بانما يختار الشق الاول وهو ان الاداء مستحق عليه في الجزء السابق عليه وقوله فعلى هذا يلزم توجه الخطاب مع انتفاء السبب ممنوع وانما يلزم ذلك ان لو كان الجزء السابق سببا لبقاء الخطاب وليس كذلك لان البقاء مستغن عن السبب وانما المحتاج اليه هو الحدوث (قوله واجابوا عنه) حاصله منع لزوم تكليف المحال على قول علمائنا الثلاثة وتوضيحه ان وجوب الاداء على نوعين نوع يكون فعل المأمور به فيه مطلوب بانفسه من المكلف حتى يأثم فيه بترك الفعل ولا بد فيه من الاستطاعة بمعنى سلامة الاكالات وصحة الاسباب حقيقة ونوع لا يكون فعل الاداء فيه مطلوب بانفسه حتى لا يأثم فيه بترك الاداء بل المطلوب فيه ثبوت خلفه وهو القضاء ويكتفى فيه بتصور ثبوت الاستطاعة ولا تستلزم حقيقة الاستطاعة كما في مسألة النائم والمغنى عليه فان وجوب الاداء بمعنى النوع الاول وان لم يوجد فيما له عدم شرطه وهو حقيقة القدرة لكن وجوب الاداء بمعنى النوع الثاني قد تحقق فيما لو جود شرطه وهو تصور القدرة وامكانها بالانتباه والافاقة في الوقت حتى وجب القضاء عليهما بناء على تحقق وجوب الاداء بمعنى النوع الثاني ولم يأثم بالتأخير عن الوقت لعدم تحقق وجوب الاداء بمعنى النوع الاول فني ما نحن فيه اذا انتقلت السببية في الجزء الذي يسع مابعد التعمية فقط وتوجه الخطاب في ذلك الجزء لتقرر السببية فيه فالمطلوب بذلك الخطاب هو خلف الاداء وهو القضاء لانفس الاداء فلا يلزم تكليف المحال لان هذا التكليف ليس بمحال فلو اسلم الكافر او طهرت

فان الانتقال ينتهي عنده الى جزء لا يسع مابعد الا فرض الوقت لان الانتقال الى مابعد يؤدى الى التكليف بالمحال واجابوا عنه بانه انما يؤدى اليه لو كان المطلوب عين ما كلف به وهو الاداء

وانما اقتصر الانتقال على هذا الجزء الموصوف لبيان الشروع في الوقت اما لما ذكر في طريقة الخلاف وغيره ان المذهب هو انه لو شرع في الوقت واتم بعد خروجه كان ذلك اداء لا قضاء واما لما سأل في ان توهم امتداد الوقت بوقف الشمس كاف في ايجاب القضاء ولا شك ان توهم الامتداد انما يكون بعد الشروع (خلافا لزفر)



الحائض أو أفاق المجنون في الجزء الأخير يلزم القضاء لثبوت وجوب الاداء في حقهم بمعنى النوع الثاني لو جود إمكان القدرة بمعنى سلامة الآلات بتوهم امتداد الوقت بوقت الشمس فان قيل هذا فين صار اهلا للاداء في آخر الوقت فهل هو كذلك فين كان اهلا في أول الوقت ولم يؤد قبل تأخر الاداء الى جزء يسع مابعد الفرض وتوجه فيه الخطاب ولم يؤد فيه ايضا وتأخر الى جزء يقر فيه السببية وهو جزء يسع مابعد التحريم فقط قلنا نعم لان وجوب الاداء فيه بمعنى النوع الاول فان قيل فعلى هذا يلزم توجه الخطاب بلا سبب لا قضاء الجزء الذي كان سببا لتوجه الخطاب قلنا ممنوع كيف ان السبب قد وجد عند توجه الخطاب واتقاؤه في حال بقاء الخطاب لا يضرب لان بقاءه مستغن عن السبب ولا يخفى عليك ان هذا الجواب مبني على تسليم وجود التكليف بتوجه الخطاب في الجزء الذي تقررت السببية فيه وقد يجاب عنه ايضا بان يقال لان لم وجود التكليف في ذلك الجزء لعدم قدرته على الاداء وكفاية توهم القدرة بمعنى سلامة الآلات ممنوعة كيف وان توهم امتداد الوقت بوقت الشمس مثل توهم حدوث آلة الطيران وحدثت آلة الابصار والمشي للاعشى والمقعد ومع ذلك لا يصح التكليف بالطيران والابصار والمشي وكذا لا يصح التكليف بالمشي بناء على توهم حدوث الزاد والاحلة وزوم القضاء للثام والمغنى عليه ولمن صار اهلا في آخر الوقت ليس بناء على وجوب الاداء حتى يحتاج الى وجود التكليف بل بناء على نفس الوجوب الثابت بالجزء الذي يسع مابعد التحريم وهذا جواب حسن لكن كلام المجيب لا يساعده لان الظاهر منه هو الجواب الاول لكن في قوله واما اذا كان المطلوب تحقق الوجوب في الذمة نظر لان المتبادر من لفظ المطلوب هو المطلوب بالخطاب اعني الاداء لا تحقق نفس الوجوب في الذمة لانه انما يتحقق به بتقرر السببية في الجزء الأخير الذي يسع بعده التحريم لا بالخطاب (قوله ولئن سلمنا اه) توضيحه ان وجوب الاداء على نوعين نوع لا يكتفي فيه امكان القدرة ونوع يكتفي فيه امكان القدرة على ما ذكرناه فاذا تقررت السببية في الجزء الذي يسع مابعد التحريم وتوجه الخطاب فيه بالاداء فإيجاب الاداء بهذا الخطاب ليس لطلب نفس الاداء حتى يكون تكليفا بالمحال بل لطلب القضاء ووجوب الاداء بهذا المعنى يكتفي فيه امكان القدرة وقد أمكن بتوهم امتداد الوقت ولو سلم انه غير كاف بل لا بد من وجود القدرة على الاداء حقيقة لكن وجودها حاصل ههنا وسيأتي شرح باقي كلامه في بحث تكليف ما لا يطاق ان شاء الله تعالى (قوله مناقض)

لان تضيق الوقت للقضاء يشاق حصول القدرة على الاداء بمعنى سلامة الآلات والاسباب ولا يخفى عليك ان توهم هذا المناقض مدفوع بصرف الاستثناء الى مجموع قوله غير واقع وقوله تكليف بما لا يطاق لا الى الاول فقط يعني ان تضيق الوقت عن الواجب واقع وليس تكليفا بما لا يطاق اذا كان التكليف لغرض القضاء حاصله ان تضيق الوقت ليس بتكليف بما لا يطاق اذا كان التكليف للقضاء (قوله ان هذا الوقت لسلامة له) فيه ان المقصود بالتكليف قد يكون نفس ما كلف به وقد يكون خلفه على ما مر واذا كان عين ما كلف به شرط سلامة الآلات في حق الخلف لا في حق الاصل على ما صرح به في الكشف فيما نحن فيه لما كان المطلوب هو الخلف اعني القضاء لا الاصل اعني الاداء شرط سلامة وقت القضاء لسلامة وقت الاداء ولا خفاء في سلامة وقت القضاء (قوله ان يختار ما ذكر في الطريقة) بان يقال لان لم انه تكليف بالمحال لان المطلوب بهذا التكليف ليس نفس الاداء حتى يكون تكليفا بالمحال بل خلفه فلا يكون محالا لكفاية امكان القدرة على الاداء في هذا التكليف ولو سلم ان المطلوب به نفس الاداء ولكنه ليس بمحال لعدم تضيق الوقت عن الاداء لان اتمامه بعد خروج الوقت اداء لا قضاء اقول الاولى في تقرير الجواب عنه ان يقال لان لم انه تكليف بالمحال وانما يكون تكليفا بالمحال ان لو وجد في ذلك الجزء تكليف لكنه لم يوجد لعدم القدرة فيه على الاداء ووجوب القضاء على من صار اهلا للاداء في ذلك الجزء انما هو لتحقيق نفس الوجوب بسبب ذلك الجزء المقرر فيه السببية لا لوجوب الاداء عليه لان وجوب القضاء انما يتبين على نفس الوجوب لاعلى وجوب الاداء ولو سلم وجود التكليف فيه لكن لان لم انه محال وانما يكون محالا ان لو كان المطلوب نفس الاداء لكنه خلفه ولو سلم انه نفس الاداء لكن لان لم انه محال لكون اتمامه بعد خروج الوقت اداء لا قضاء (قوله يجب عليهم القضاء) اما تحقيق نفس الوجوب او لتحقيق وجوب الاداء بالمعنى الثاني على ما تقدم ولو كان مقبيا في ذلك الجزء يجب عليه صلاة الاقامة وان كان مسافرا في سائر الاجزاء المتقدمة (قوله خلافا لفر) قال اذا صار اهلا لتكليف في آخر الوقت بان اسلم الكافر او بلغ الصبي او طهرت الحائض او أفاق المجنون فيه بحيث لا يتمكن من اداء الفرض فيه لا يجب عليه القضاء لعدم كونه قادرا على الاداء حقيقة لقوات الوقت الذي

واما ما نافي فلا ان الوقت لكونه شرطا للاداء آله وسلامته ان يكون بحيث يمكن ان يتوصل به اليه بتأديته فيه اذ لا معنى لسلامة الآلة الا صحة التوصل بها الى المطلوب ولا يخفى ان هذا الوقت لسلامة له بهذا المعنى فالطريق في التسليم ان يختار ما ذكر في الطريقة (فيعتبر) تفرع على انتقال السببية الى الجزء الأخير (حدثت الاهلية) اي اهلية المكلف لاداء ما كلف به كالسلام والبلوغ واقطاع الحيض ونحو ذلك (فيه) اي في ذلك الجزء من الوقت حتى اذا اسلم او بلغ او طهرت فيه يجب عليهم القضاء (او) يعتبر (زوالها) اي زوال الاهلية (فيه ايضا) كعروض مقابلات ما ذكر حتى اذا كان المكلف اهلا للاداء الى هذا الوقت فزال بان جن او ارتد العباد بالله تعالى او حاض لا يجب عليه القضاء (خلافا له) اي لفر (في الاول) قلن السببية لما لم تنقل عنه الى هذا القدر لم يعتبر الاهلية الحادثة فيه فلم يحكم بوجوب القضاء على الاهل فيه لان امتناع الاداء اوجب امتناع القضاء وقد عرفت جوابه (و) خلافا (لشافعي في الثاني) وكذلك في الاول على قول ودليله عين دليل زفر

اما اذا كان المطلوب تحقق الوجوب في الذمة ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة التي تشترط الاداء حاصل ههنا لان القدرة التي تشترط لوجوب العبادات متقدمة هي سلامة الآلات فقط وهي حاصلة ولا تشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة في الفصل الذي يلي هذا فلا تنافي ما قال في الفصل الذي يلي هذا الكلام ان تضيق الوقت عن الواجب غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق لا لغرض القضاء



واما وجه الخلاف في الثاني فهو ان وجوب  
الاداء في العبادات البدنية لما لم يغير عنده  
نفس الوجوب وقد وجدت في اول الوقت  
بالاتفاق وجد وجوب الاداء فيه ايضا فقرر  
الواجب في الذمة بتوجه الخطاب وبعد  
تقرره لا يزول بزوال الوقت بالاجماع وجوابه  
منع توجه الخطاب ومنع تقرر الواجب  
في الذمة فانه انما يتقرر بتقرر السببية  
في الوقت ثم لما بين اصل السبب اراد ان يبين  
ما تقرر عليه السببية فقال (ويتوقف  
تقررها) اي تقرر السببية (في الجزء)  
سواء كان هو الجزء الاول او الجزء الذي  
لا يبع ما بعده الا التعرّية او ما بينهما من  
الاجزاء (على اتصاله) اي اتصال الشروع  
بذلك الجزء (و) يتوقف تقررها (في الكل  
على اتفائه) اي اتفائه الشروع في الوقت  
فانك قد عرفت ان السبب الاصل هو الكل  
وانما انتقل الى الجزء لضرورة المناقاة فاذا  
خلا عن الشروع فيه ارتفعت الضرورة  
وتقر فيه السببية (ويعتبر في كمال الواجب  
وتقصانه) وصف (ما تقرر فيه السببية)  
وحاله فان كان كاملا كان الواجب كاملا  
وان كان ناقصا كان ناقصا

في خلال الفجر تفسد عندنا وقال الشافعي لا تفسد قياسا على الغروب واستدل لا  
بحديث ابي هريرة على ما سياتي ذكره مع الجواب عنه (قوله ان ما وجب كاملا  
لا يؤدى ناقصا) فان قيل ان المصلي اذا شرع في الوقت الكامل وترك واجبا من  
واجبات الصلاة صح صلته مع انها وجبت كاملة واديت ناقصة قلنا ذلك  
التقصان ليس برافع الى نفس المأمور به فان المأمور به هو القيام والقراءة  
والركوع والسجود والقعدة وقد اتى به غاية انه لم يعمل بما ثبت باخبار الاتحاد  
التي لا يزيدها على الكتاب فلم يدخل في الاركان نقص بخلاف الصلاة  
في هذه الاوقات فان التقصان الواقع فيها بسبب هذه الاوقات راجع الى نفس  
المأمور به فانه امر بالصلاة في الوقت الكامل بقوله تعالى اقم الصلاة لذلولك  
الشمس وقوله ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا فان مطلق الوقت  
ينصرف الى الكامل (قوله وقت الطلوع والغروب) لا يمتحن عليك ان وقت  
الغروب ههنا اعم من وقت الاحرار لانه وقت كراهة ايضا على ما سيصرح به  
(قوله اذا خرج خاليا عن الشروع فيه كان السبب كله) اي كل الوقت  
الخارج قال ابن الهمام ان الكافر والصبي والمجنون اذا اسلم وبلغ وافاق في الجزء  
المكروه فلم يؤد حتى خرج الوقت فالسبب في حقهم لا يمكن جعله كل  
الوقت حين خرج اذ لم يدركوا مع الاهلية الا ذلك الجزء المكروه فليس السبب  
في حقهم الا اياه ومع هذا لو قضاوا في وقت مكروه لا يجوز هكذا ذكره تقضا على  
قولهم ان ما وجب ناقصا يجوز اداؤه ناقصا ثم اجاب عنه بان الثابت في ذمتهم  
كامل لا ناقص اذ لا نقص في الوقت نفسه بل المفعول فيه يقع ناقصا غير ان تحمل  
ذلك النقص لو ادى فيه العصر ضروري لانه مأمور بالاداء فيه فاذا لم يؤد لم يوجد  
النقص الضروري وهو في نفسه كامل ثبت في ذمته كذلك فلا يخرج عن  
عهده الا بكامل هذا قلت والذي ظهر منه ان السبب في حق المذكورين  
لا ينتقل الى الكل بعد خروج الوقت بل يتقرر في الجزء الاخير وبه صرح  
في الكشف والتقرير فما ذكره الشارح من الدليل لا يثبت المدعى فالاولى ان يقول  
لان وقت العصر اذا خرج خاليا عن الشروع فيه كان السبب كاملا سواء انتقلت  
السببية الى الكل او لم تنتقل لان نقصانه ليس لذاته بل من التشبه بعباد الشمس  
فاذا خرج بلاعبادة فيه لا يعتبر به ذلك التقصان فيكون كاملا من كل وجه فليجب  
به سواء كان كل الوقت او الجزء الاخير فيجب كاملا فلا يؤدى ناقصا وفي التقرير  
ان الكافر اذا اسلم والصبي اذا بلغ والمجنون اذا افاق في الجزء الاخير من العصر

(ويتبعهما) اي كمال الواجب وتقصانه  
(التأدية) اي تأدية الواجب كاملا ونقصانه  
يعني ان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا (فلا يقضى)  
وما وجب ناقصا يؤدى ناقصا (فلا يقضى)  
تفرع على ان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا  
اي اذا لم يؤد ناقصا ما وجب كاملا فلا يقضى  
(العصر في الوقت) (الناقص) من الاوقات  
الثلاثة وقت الطلوع والغروب والاستواء  
لان وقت العصر اذا خرج خاليا عن الشروع  
فيه كان السبب كاملا لا يسبق وهو كامل  
لانتقصان في نفسه لانه ليس الا من التشبه  
بعباد الشمس فان عبادتها بعدونها في هذه  
الاوقات فاذا خرج بلاعبادة فيه لا يحصل  
ذلك التقصان فما يجب به يجب كاملا  
فلا يؤدى ناقصا فلا يقضى العصر في واحد  
منها كاملا لا يقضى غيره ايضا فيه



يجوز قضاؤهم في الوقت المكروه فعلى هذا لا يرد النقض المذكور على قولهم  
ان ما وجب ناقصا يجوز قضاؤه ناقصا ولا يحتاج الى الجواب المذكور ايضا  
ثم ههنا بحث من وجوه الاول ان السببية لو انتقلت الى الكل بعد ما قررت  
في الجزء لزم الخطي من القليل الى الكثير وقد منع ذلك فيما تقدم الثاني ان القضاء  
يجب بما يجب به الاداء والاداء واجب باخر الوقت فلوا انتقلت الى الكل لزم النقض  
الثالث انتم ذكرتم ان الجزء الاخير متعين للسببية فاما ان اردتم به تعيينه على تقدير  
الشروع فيه او تعيينه مطلقا لا سبيل الى الاول لان كل جزء من اجزاء الوقت على  
تقدير الشروع فيه متعين ايضا فلا وجه لتخصيصه فتعين الثاني وذلك ينافي  
الاتصال الى الكل الرابع ان اضافة الحكم الى الكل تستلزم كمال الحكم فيكون  
القضاء اكمل من الاداء والاكل اكثر ثوابا لا محالة مع انه تأخير الى القضاء آثم  
ولا يرفع اثم التأخير بالقضاء الخامس انه اذا كان مقبيا في اول الوقت ثم سافر  
في آخره وفاته للصلاة تجب عليه صلاة المسافر ولو انتقلت السببية الى الكل  
لما وجب عليه صلاة المسافر فالجواب عن الاول ان الخطي ممنوع اذا كان  
بلا دليل والدليل يدل على ان الكل يجب ولكن امتنع ذلك لما منع على ما تقدم  
فاذا زال المانع يعمل الدليل عليه ولا يخفى عليك ان هذا ينزع الى تخصيص العلة  
والخلص معروف في محله وعن الثاني ان قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء  
يتعلق بوجوب الاداء وهو بالامر لا بالوقت وعن الثالث انه يتعين مطلقا سواء  
شرع فيه او لا ولا نسلم ان ذلك ينافي الاتصال الى الكل لان تعيينه انما كان لضرورة  
وقوع الاداء فيه واذ لم يشرع فيه فانه المعنى الذي تعين الجزء لاجله فوجب  
العمل بالاصل وعن الرابع ان اضافة الوجوب الى كل الوقت لا يلزم ان لا يكون  
آثما فيه لان الاتصال الى الكل بعد اليأس من وقوع الاداء فيه فلا يلزم منه  
انتفاء الوجوب واذا كان الوجوب قائما وقد قوته كان آثما فكان اقل ثوابا وعن  
الخامس بان النقصان ههنا لم ينبت من قبل السبب بل من قبل حال المصلي فلا  
تفاوت بالاضافة الى الجزء والكل (قوله فاندفع اه) وجد الاندفاع منع  
نقصان بعض الوقت وهو وقت الغروب بل كان كله كاملا على ما ذكره (قوله  
ما يقال ان السبب اه) اجيب عنه بوجوه احدها ما ذكر الشارح وهو المنقول  
عن خمس الاثمة والثاني ان السبب كامل من وجه ناقص من وجه فيكون  
الواجب ايضا كذلك فلا يتأذى ناقصا من كل وجه ورد هذا بانه يقتضي انه  
لوقضى العصر في اليوم الثاني فوقع بعضه في الوقت الناقص كان جائزا وليس

فاندفع بهذا التقرير ما يقال ان السبب وهو  
كل الوقت ناقص نقصان البعض فينبغي ان  
يجوز القضاء في الناقص ولا حاجة الى ان  
يقال ان الاجزاء الخمسة أكثر فيجب القضاء  
كاملا ترجيحاً للاكثر الصحيح على الأقل  
الفاصل

كذلك

كذلك والثالث ما نقله بان الاجزاء الخمسة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحاً  
للاكثر على الأقل ورد هذا ايضا بانه لما وقع بقصده لم يعتبر التغليب لا مكان  
اختياره وقتا كاملا ما اذا لم يقع بقصده فتدبر (قوله ويفسد القبر بالطلوع)  
وعن ابي يوسف انه لا يفسد بالطلوع ولو سكت به يصح حتى اذا ارتفعت الشمس  
اتم صلاته ليكون مؤديا بعض الصلاة في الوقت لان اداء بعضها في الوقت اولى من  
اداء الكل خارج الوقت (قوله والفرق بينهما) اي بين التفرعين يعني لافرق  
بين قضاء العصر واداء القبر في وجوبهما بسبب كامل الا ان الاول وجب بكل  
الوقت والثاني يجوز اخيره من الوقت واذا كان السبب كاملا في كل منهما لا يؤدي  
في الوقت الناقص لكن كون السبب في قضاء العصر كل الوقت لا يمتشي في حق  
كافر اسلم وصبي بلغ ومجنون افاق في آخر وقت العصر فان السبب في حقهم هو  
ذلك الجزء لا الكل على ما ذكرناه آثما (قوله خرج الوقت الكامل ودخل  
الناقص) لان الطلوع يتحقق بظهور حاجب الشمس فاذا ظهر الحاجب تحقق  
الكرهية ويفسد الفرض بخلاف الغروب فانه يتحقق بغيبوبة آخر الشمس  
وبالغيبوبة تنتفي الكراهية ويظهر الوقت الكامل فلا يفسد العصر الذي يدئ به  
في وقت الاحرار (قوله ان قبيل الطلوع) اي قبيل ظهور حاجب الشمس لان  
الطلوع يتحقق بذلك بخلاف الغروب على ما ذكرناه (قوله بعروض مثله)  
اعني الغروب يعني ان غيبوبة اول جزء من اجزاء قرص الشمس تحت الافق مثل  
غيبوبة آخر جزء منها في الكراهية فاذا لم يفسد بعروض مثله في الكراهية فعدم  
فساده بعروض الوقت الكامل اعني ما بعد الغروب اولى (قوله قبل النهي)  
وقد اجيب عن هذا الحديث بانه لبيان الوجوب باذر الجزء من الوقت قل او اكثر  
لابيان ان ما بعد الطلوع وقت جواز اغنام ما شرع قبله ورد بما روى عن ابي هريرة  
ايضا مرفوعا عن النبي عليه السلام قال اذا ادرك احدكم سجدة من صلاة الصبح  
قبل ان تطلع الشمس فليتم صلاته (قوله ورد هذا النقض اه) حاصل الرد ان  
الفساد الطاري بالغروب عضو لكونه مبنيا على الفساد الطاري بالاحرار والفساد  
الطاري بالاحرار عضو لكونه لازما ضروريا للعزيمة (قوله عزيمة) توضيحه  
ان الله جعل جميع الوقت محلا لاداء فرض الوقت واثبت له ولاية شغل كل الوقت  
بالاداء وهو العزيمة لان الاصل ان يكون العبد مشغولا بخدمة مولاه في جميع  
اوقاته الا انه تعالى من علينا بمجعله ولاية صرف بعض الاوقات الى حوائج  
انفسنا رخصة لنا فثبت ان شغل كل الوقت بالعبادة هو العزيمة ولا يمكنه الاقبال

ل ز ٥٥

(ويفسد القبر بالطلوع) تقريره الثاني على  
ما ذكر والفرق بينهما ان السبب الكامل في  
الاول كل الوقت وههنا بعضه يعني ان ما وجب  
كاملا اذا لم يؤد ناقصا يفسد اصل القبر عند  
مجهد وفرضيته عندهما بطلوع الشمس لان  
ما قبل الطلوع وقت كامل لا نقصان فيه اصلا  
فالشروع فيه يجب الاداء كاملا فاذا طلعت  
في اثناء الاداء خرج الوقت الكامل ودخل  
الناقص فلم يصح الاداء لان ما وجب كاملا  
لا يؤدي ناقصا (لا عصر يدئ به في) وقت  
(الاحرار بالغروب) تقريره على ان ما وجب  
ناقصا يؤدي ناقصا يعني ان ما وجب ناقصا اذا  
ادئ ناقصا لا يفسد عصر يدئ به في وقت  
احرار الشمس ثم طرأ على الاداء غروبها لانه  
لم يدئ به في الوقت الناقص وجب ناقصا  
فيؤدي كذلك فقوله بالغروب متعلق بلا  
يفسد المقدار (الشافعي لم يفسد الاول)  
اي لم يحكم بفساد القبر الذي طرأ عليه  
الطلوع (بالقياس) اي بسبب قياسه القبر  
(على الثاني) اي العصر (وحديث ابي  
هريرة) وهو قوله عليه السلام من ادرك  
ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد  
ادرك الصبح



على هذه العزيمة الا يطريق ان يقع بعض الاداء في الوقت الناقص فيصير ذلك البعض ناقصا لنقصان وقته ولما لم يمكن الاحتراز عن هذا النقصان سقط اعتباره لانه حصل حكما لا قصدا فكذا سقط اعتبار النقصان المبني عليه لا بقاءه عليه وتطهير ما قال محمد في النواذر ان من شرع في الخامسة بعد ما قعد قدر التشهد في صلاة العصر فانه يضيف اليها ركعة اخرى ويكون الركعتان تطوعا ومعلوم ان التطوع بعد العصر مكروه الا ان هذا لما كان بناء على الاول وقد حصل حكما لا قصدا لم يعتبر حتى لم تثبت صفة الكراهية لان الضمنيات غير معتبرة في الشرع كذا ذكره ابو اليسر وصاحب الكشف والذي ظهر منه ان المؤدى في هذه الصورة لا نقصان فيه اصلا لا بوقت الاحرار ولا بالغروب لانه ضمنى لا قصدى والضمنيات غير معتبرة في الشرع وقتل عن الشارح في الهامش حاصل هذا الرد لا يدفع النقض ولا يتوجه على ما ظهر مما ذكره ابو اليسر (قوله وقيل في رد النقض) حاصله لان لم ان لم ان ما وجب كاملا ادى ناقصا بل ما وجب كاملا ادى كاملا وما وجب ناقصا ادى ناقصا لان اجزاء الصلاة منقسمة على اجزاء الوقت الذي اديت فيه كل جزء منه سبب لكل جزء من الصلاة الذي قرن به فالجزء المقارن للجزء الكامل ادى كاملا والجزء المقارن للنقص ادى ناقصا وهذا الجواب منقول عن القاضي الامام علاء الدين حيث قال ان السبب انما هو الجزء القائم من الوقت لاجل الوقت ونعني بالجزء القائم انه لو اخرجت من السبب جزءا الى آخر الوقت وظن كثير من الفقهاء انما نعني بالجزء القائم الجزء الذي هو قبيل الشروع وليس كذلك فانه لو شرع في العصر في الوقت المستحب وطول القراءة حتى دخل الوقت المكروه يجوز ولو جعل الوجوب مضافا الى الجزء الذي هو قبيل الشروع لكان لا يجوز لان السبب كامل بل قول بعد الشروع كل جزء الى آخر الصلاة سبب لوجوب الجزء الذي يلاقيه وحمل لاداءه الى ان يخرج الوقت فتستقر السببية على الجزء الاخير ان كان شرع فيها في آخر الوقت انتهى اقول هذا وان دفع النقض المذكور لكن فيه بحث حيث جعل السبب مقارنا للاداء ومحلله وقد تقدم ان السبب لا بد وان يكون مقدما على السبب لا مقارنا له اذ التقدم الذاتي لا يكتفى عندنا على المختار وهذا لا يرد على كلام الشارح لجواز ان يراد بالسبب الناقص في قوله وجب بسبب ناقص هو الجزء السابق على السبب تأمل (قوله لكنه لا يدفع الاشكال) لا يخفى عليك ان الاولى ان يقول انه وان دفع النقض بالعصر لكنه ينشأ منه الاشكال بالفجر القاسم بالطلوع ويسقط قوله لا يدفع تأمل (قوله

ويمكن

ويمكن دفعه) لا يخفى عليك ان هذا الدفع مبني على ان يكون السبب هو الجزء المقدم على السبب والرد المذكور مبني على ان يكون السبب هو الجزء الذي يكون محلا للاداء لا المقدم على السبب على ما عرفت آنفا (قوله كن اسلم فيه) وكذا من طهر فيه من الحيض او بلغ الصبي (قوله وقد وجب فيه) اي في الوقت الناقص وهو الجزء الاخير وهذا لان السببية في حقهم تقررت في الجزء الاخير ولم تنتقل الى الكل بعد خروج الوقت لعدم كونهم اهلا للاداء في الاجزاء السابقة على ما ذكرناه (قوله وقد عرى عنه) اي خلوه عن الاداء فيه (قوله والشرطية كالسببية) لما ذكرنا الى ههنا احكام السببية شرعا في بيان احوال الشرطية ولم يفرق بينهما الا من جهة ان السببية تنتقل الى الكل على ما مردون الشرطية ولا يخفى عليك ان هذا مخالف لما ذكره السراج الهندي في شرح المغني من ان السبب هو الجزء المقدم والشرط هو الجزء المقارن للاداء والشارح رحمه الله اختار ما في التلويح فانه قال الشرط هو الجزء الاول من الوقت ويرد عليه ان السبب يعتبر فيه التأخير عندهم بخلاف الشرط لان التأخير لا يعتبر فيه فكيف يتحددان ويؤيد ما في شرح المغني ما ذكره من ان المحال شروط للاحوال ثم قوله ولا يجوز ان يكون الى قوله كما في السبب بيان للبحث المذكور في الجزء والكل (قوله اي اللفظ الدال) هذا تفسير للسبب الظاهر لوجوب الاداء واما سببه الحقيقي هو تعلق الطلب بالفعل (قوله قد اضطرب في تحقيقه اه) اعلم انهم اختلفوا في ان وجوب الاداء هل يتصل عن قمس الوجوب ولا يتصل فقال الشافعي لا يتصل في العبادات البدنية لان الواجب في البدنيات ليس الا الفعل لان الصلاة اسم لحركات وسكات معلومة وهي فعل وكذا الصوم اسم للامساك عن المفطرات الثلاث وهو فعل ايضا وليس معنى الاداء الا الفعل ولما لم يكن بين الفعل والاداء واسطة كان وجوب الصلاة ووجوب الاداء عبارتين عن معنى واحد وهو لزوم اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود فيقتضيان بخلاف الحقوق المالية لان الواجب فيها قبل الاداء مال معلوم فيمكن ان يوصف بالوجوب قبل وجوب الاداء كما في حقوق العباد وتطهيرهما الشراء مع الاستئجار فان بشرآء العين ثبت الملك ويتم السبب قبل فعل التسليم وبالاستئجار لا يثبت الملك في المنفعة قبل الاستيفاء لانها لا تبقى زمانين ولا يتصور تسليمها بعد وجودها بل يقتصر التسليم بالوجود وقال اكثر اصحابنا يتصل لان الوجوب حكم ايجاب الله تعالى علينا بسببه والواجب

(الوقت)

وكرامته وهو معنى اللزوم (عفو) خبران (بخلاف) الفساد (الطارئ على الكمال) كما في الفجر فان جميع اجزائه وقته كامل لا فساد فيه اصلا حتى ثبت حكما للعزيمة ويتنى عليه الفساد بالطلوع فيعني (و) اقول (هذا) الرد (لا يدفع النقض) بالعصر على تلك المقدمة كما لا يخفى بل يقويه لانه يفيد وجه صحة العصر الواجب كاملا المؤدى ناقصا (وقيل) في رد النقض ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب للكل هو الجزء الذي قبيل الشروع فيه بل (كل) اي كل جزء من الوقت (سبب لكل) اي كل جزء من الصلاة يلاقيه فالجزء الذي طرأ عليه من الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص (واجب) عن هذا الرد (بانه) وان دفع النقض بالعصر لكنه (لا يدفع الاشكال) بالفجر القاسم فانه يقتضي صحته ايضا ويمكن دفعه بان الجزء الذي طرأ عليه الفساد بالطلوع وجب بسبب كامل فلا يؤدى ناقصا بخلاف العصر كما سبق (واورد) على ما يفهم ايضا من قولنا وتبعهما التأدية ان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا (ان الاهل في) الجزء (الاخير) من وقت العصر (ناقصا) اي (لا يقضيه) اي العصر (ناقصا) اي في الوقت الناقص وقد وجب فيه فلو كان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا لجاز ادائه كذلك وليس فليس (ورد) هذا الاراد (بانه) اي عدم اضافته ناقصا (بعد تسليمه لذات

ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر (قلنا) في الجواب عن دليل الشافعي (الاول) اي قياس الفجر على العصر قياس (مع الفارق) من وجوه الاول ان قبيل الطلوع خللوا العبادة فيه عن التشبه كامل فيفسد ما التزم فيه باعتراض الفساد عليه وقيل بالغروب ناقص فلا يفسد ما التزم فيه بعروض مثله الثاني ان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلاة في الجبله بخلاف الفجر الثالث ان في الطلوع دخولا في الكرامة وفي الغروب خروجا عنها (والثاني) اي حديث ابي هريرة (قبل النبي) عن الصلاة في الاوقات الثلاثة صرح به الامام الطحاوي في معاني الآثار (وقض) ما فهم من قولنا وتبعهما التأدية ان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا (بالممدود) اي بالعصر المشروع فيه في اول الوقت الممدود منه (الى ما بعد الغروب) فانه وجب كاملا وقد ادى ناقصا مع صحته انتفاقا (ورد) هذا النقض (بان الفساد المبني على مثله) اراد بالفساد المبني الفساد الحاصل بتقارئة الغروب وبمثله الفساد الحاصل بالاجرار (اللازم) صفة مثله (للعزيمة) فان شغل كل الوقت بالعبادة عزيمة ولا شك ان الاقيم الا يتخلص عن فساد الاجرار



يعني انما لان لم يأت في اول عدم قضاؤه ناقصا فان  
 جواب المسئلة غير مروي عن السلف  
 فيتمثل ان يكون جائزا سلبا لكن صورة  
 النقص ليست مما وجب ناقصا حتى يجوز  
 قضاؤه ناقصا بل هي مما وجب كاملا لما سبق  
 ان ذات الوقت لا نقصان فيه وانما هو من  
 التثنية وقد عرى عنه هذا الوقت فلا نقصان  
 فيه ولا في سببه فلا يقضى ناقصا (والشرطية  
 كالسببية الا في الانتقال الى الكل) يعني ان  
 البحث المذكور في الجزئية والكل باعتبار  
 السببية اتي فيهما باعتبار الشرطية لان  
 الوقت شرط للاداء لما عرفت ولا يجوز ان  
 يكون كل الوقت والالكان الاداء في الوقت  
 تقديما للشرط على الشرط وذلك باطل فلا  
 بد ان يجعل الشرط بعضا منه والجزء الاول  
 متعين لعدم المزاحمة ثم ينتقل الى الثاني وهم  
 جريا الى الجزئية الاخيرة كما في السبب الا انه  
 لا ينتقل منه الى الكل لانه شرط للاداء وقد  
 فات فلم يبق حاجة الى اعتباره (واما وجوب  
 الاداء) تفصيل للمعجل الواقع في ذهن  
 السامع من قوله فما اول البحث وسبب لنفس  
 الوجوب ان سبب وجوب الاداء ما اذا وازالة  
 تردده في ذلك (فسببه الخطاب) اي اللفظ  
 الدال على تعلق الطلب بالفعل فان قيل  
 ما الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء  
 قلنا قد اضطررنا في تحقيقه كلام القوم

يجب

تجب تلك المعاني وتشتغل الذمة بها وبالا امر يجب وجود الحركات والسكنات  
 التي تحصل تلك المعاني بها او معها فيكون الترتل والسكون من العبد اداء لها  
 وتحصيلها ثم قال وقولهم ان من استأجر خياطا ليخيط هذا الثوب اه كلام  
 فاسد لان المعقود هناك ليس فعل الخياط بالمعنى المصدرى بل هو ما يحصل  
 بفعله في الثوب من الترتل على صورة مخصوصة واما فعله فهو ذريعة يتوصل بها  
 الى المعقود عليه فيكون غير مختلفا بخلاف ما نحن فيه فان اداء الصوم ليس بغير  
 الصوم بل هو عينه وقولهم في حق التائم والمغني عليه ان اصل الوجوب  
 ثابت ووجوب الاداء منتف غير صحيح ايضا لما بيناه من ان الاداء هو نفس  
 الصوم والصلاة والقول بوجوب الشيء مع انتفاء وجوبه محال فاذا لان لم  
 وجوب اصل الصوم والصلاة عليهما بل الوجوب عند زوال النوم والانعاش لخطاب  
 مبتدأ من قوله تعالى من كان منكم مريضا او على سفر والمغني عليه مريض  
 ومن قوله عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها  
 والانعاش مثل النوم وقولهم روعيت فيها شرائط القضاء قلنا لا فرق بين الاداء  
 والقضاء عند الخصم في حق النية لا في حق الصوم ولا في الصلاة وانما يحتاج الى  
 ان ينوى صوما وجب عليه عند زوال العذر ولولا العذر وجب في الوقت المعين له  
 شرعا وبهذا لا يبين ان الصوم والصلاة كانا يجبان في حالة سقط عن الانسان  
 اداءهما وقولهم لومضى الوقت على الكافر والصبي ثم حدثت الاهلية بان زال  
 الكفر والصبي لا يجب القضاء بخلاف التائم والمغني عليه فانه يجب عليهما القضاء  
 بعد زوال المانع فاسد ايضا فان الامر الى الشارع يفعل ما يشاء وبحكم ما يريد  
 ولا دلالة فيه على منعاهم ولا نقول وجوب اصل الصوم في حق المسافر والمريض  
 وتأخر وجوب الاداء بل نقول ان هناك اوجب الله تعالى الصوم على العبد  
 معلقا باختياره الوقت تحقيقا منه على عبادته ومرحمة عليهم فان اختار الاداء  
 في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اخره الى حالي الصحة والاقامة لم يكن الصوم  
 واجبا عليه بل كان واجبا بعد الصحة والاقامة حتى لو لم يدرك عدة من الايام الاخر  
 بان مات من مرضه او سفره لاشي عليه هذا كله من ابي المعين واجاب عنه  
 صاحب الكشف الكبير باناسلنا ان الصوم والصلاة هو الفعل واداءهما هو الفعل  
 ايضا لكن لان لم انهما واحد لان لكل شئ من الاجسام والاعراض وجودا  
 في الذهن ويدرك ذلك بالعقل ويسمى ماهية ووجودا في الخارج ويدرك ذلك  
 بالحوس فنفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني ووجوب



الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك ان اخراجه من العدم الى الوجود غير ذلك التصور الموجود في الذهن وان كان مطابقا له ولهذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل هو باق على حاله والبدني كالمالي بلا فرق فان اصل الوجوب في المال عبارة عن لزوم مال متصور في الذمة ولزوم الاداء عبارة عن اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي الا انه لما لم يكن في وسعه ذلك اقيم مال آخر من جنسه مقامه في حق صحة الاداء وان خروج من العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الذين تقضى بامثالها فظهر الفرق بين الفعل واداء الفعل انتهى ورده التفتازاني بان اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني والمال المتصور مجرد تعبير اذ لا يصح ان يراد تصور من عليه الوجوب لجواز ان يكون غافلا كالنائم والصبي ولا التصور في الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة النائم او الصبي بصلاة او مال يوجد في ذهن زيد وعمر ومثلاث في تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج اقول الصواب ان يقول والمغني عليه بدل الصبي اذ لا نقول بالوجوب على الصبي حين صباه وايضا لا يصح مثالا للقاعل وجعل صاحب التوضيح نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفرغ الذمة عما اشتغلت به قال وتحقيقه ان للفعل معنى مصدر يا هو الايقاع ومعنى حاصله بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذلك في المال لزوم المال وثبوته في الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر وهذا وجه اقترانهما بحسب المعنى ثم انهما يفترقان في الوجود اما في البدني فكما في صلاة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة لازم نقلها الى وجود السبب واهلية المحل وايقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع واما في المالي فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بغيره غير مشار اليه فانه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب اداء ولا بعد المطالبة واعتراض عليه التفتازاني بانه ان اريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل ولزوم الوقوع منه في تلك الحالة ليس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع

وان اريد وجود تلك الحالة في الجملة فهذا ما ذهب اليه جمهور الشافعية من ان القضاء قد يكون بدون سابقة الوجوب على ذلك الشخص وانما يتوقف على وجوب في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب الاداء وكأن بينهما فرقا يتعسر التعبير عنه فان المعذور يلزمه في حال قيام العذر ان يقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيد انتهى اقول فيه بحث من وجوه اما اولها فلا تنقوله ليس بمعقول ليس على ما ينبغي لان لزوم الوقوع جبري لا صنع للعبد فيه اصلا وانما يتوقف على وجود السبب وهو الوقت لا على ايقاع العبد اياه واما ثانيا فلا تنقوله ليس بمشروع ليس بمعقول لان المراد بمشروعية لزوم الوقوع في تلك الحالة انه حكم من احكام الشارع اوجبه بايجابه القديم معلقا بوجود وقته انخصوص ولا خفاء في معقولية هذا المعنى واما ايجاده في الخارج فتوقف على زوال المانع واما ثالثا فلا تنقوله وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع قلنا نعم الا ان لزوم الوقوع جبري ولزوم الايقاع اختياري وموسع فلا يلزم منه الايجاد واما رابعا فلا تنقوله لم يكن بعيدا فهو بعيد لان ما ذكره من الفرق ليس فرقا بين نفس الوجوب ووجوب الاداء بل بين وجوب الاداء باعتبار الزمان مطلقا ومقيد الان لزوم الايقاع هو وجوب الاداء بلا فرق ولا كلام فيه لاحد اصلا فقول الشارح والاقراب ما افاده بعض الافاضل ليس على ما ينبغي لان المراد به هو ما ذكره التفتازاني بقوله لم يكن بعيدا وقد عرفت بعده فضلا عن ان يكون اقرب كيف ولا يلزم من نفي البعد ثبوت القرب (قوله او اداء المال) عطف على الايقاع وقوله في زمان ما متعلق بكل من الايقاع والاداء (قوله واعلم ان جمهور مشايخنا) قد ذكرنا تفصيل هذه الخلافية مع ادلتها ومذهب مشايخنا مبني على ان وجوب الاداء منفصل عن نفس الوجوب ولذا ذكره عقبيه (قوله شريطة) وهم المنكرون للتوسعة في الوجوب كما ذكرنا (قوله موقوف) على ما يظهر من حاله في آخر الوقت فان بقي اهلا للوجوب كان المؤدى واجبا وان لم يبق كذلك كان نقلا (قوله او نقل يسقط به الفرض) كن نوضا قبل دخول الوقت يقع نقلا ومع هذا يسقط به الفرض بعد دخول الوقت حتى لا يحتاج الى تجديد الوضوء (قوله في آخر الوقت) اي الذي يبع الفرض

والاقراب ما افاده بعض الافاضل من ان نفس الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال في زمان ما بعد وجود السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص بعد وجوده فان المعذور يلزمه في حال قيام العذر وجود السبب ان يقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال واعلم ان جمهور مشايخنا ذهبوا الى ان الصلاة يجب باول جزء من الوقت وجوب موسعا وهو مذهب الشافعي والجبائي من المعتزلة خلافا لما يقوله شريطة من الشافعية ان الوجوب متعلق باول الوقت وفي الآخر قضاء والعراقيون من اصحابنا ان الصلاة يجب بآخر الوقت وفي الاول موقوف او نقل يسقط به الفرض لكن الخلاف بيننا وبين الشافعي والمعتزلة بوجه آخر وهو ان صحة الصلاة في اول الوقت اما في المصل على سبيل الخطاب متوجها فيه الى المصل على سبيل التوسعة والتخير كان الشارع قال له اد الصلاة في هذا الوقت اما في اوله او في وسطه او آخره كيف شئت وعند علمنا صحة الصلاة او آخره كيف شئت وجوبها لا توجه الخطاب فيه لان عقاد سبب وجوبها لا توجه الخطاب لانه انما يتوجه عندهم في آخر الوقت ان لم يوجد الشروع لانه الان يأنم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لاشي عليه



(قوله وفي حال الشروع) عطف على في آخر الوقت (قوله قليل لا يتوجه)  
 هذا قول زفر وقد تقدم جوابه (قوله لان وجوب القضاء) يعني ان الخطاب  
 يتوجه في الوقت المضيق ليجب القضاء عليه لا للاداء فان قيل اذا كان بوجوب  
 القضاء فليتوجه في وقت القضاء لا في الوقت المضيق الذي هو من وقت الاداء  
 قلنا ان القضاء مبني على وجوب الاداء ولا يجب الاداء الا بتوجه الخطاب  
 في وقت الاداء فتوجه في الوقت المضيق ليجب الاداء فيرتب عليه وجوب القضاء  
 فان قيل ذلك الوقت لا يبع الاداء فكيف يجب الاداء فيه قلنا وجوب الاداء على  
 نوعين نوع يكون المطلوب فيه نفس الفعل فيأثم بتركه ويفتقر الى حقيقة القدرة  
 بمعنى سلاسة الآلات ونوع يكون المطلوب فيه خلقه وهو القضاء لانفس الفعل  
 ويكتفي فيه توهم القدرة توهم امتداد الوقت وههنا تحقق وجوب الاداء بالمعنى  
 الثاني بتوجه الخطاب في الوقت المضيق لاسكان امتداد الوقت بوقف الشمس  
 كما تحقق في حق النائم والمغمى عليه توهم الاتقاء والافاقة وهذا بناء على ان  
 وجوب القضاء يبنى على وجوب الاداء وقد تقدم ان وجوب القضاء يكتفي فيه  
 نفس الوجوب بلا وجوب الاداء فعلى هذا لا حاجة الى اثبات وجوب الاداء  
 لو وجوب القضاء ثم الظاهر من كلامه ان ما يأتي به النائم والمغمى عليه بعد  
 الاتقاء والافاقة بعد خروج الوقت قضاء كما هو المشهور لكنه قال في التقرير ان  
 المناسب للقواعد ان يكون اداء اما اول فلا ان الاداء تسليم نفس الوجوب  
 بالامر وما وجب عليه بالامر هو ما يأتيان به بعد خروج الوقت واما ثانيا فلا ان  
 القضاء تسليم مثل الواجب بالامر والمثل انما يتحقق اذا كان المكلف مخاطبا  
 بالاصل وقد فانه فوجب عليه مثله وهذا ليس كذلك لعدم اهليتهما لفهم الخطاب  
 فوق الاتقاء والافاقة هو وقت الاداء لهما لتوجه الخطاب فيه (قوله على  
 ما ذكره في الطريقة) من انه لو شرع في الوقت وأثم بعد خروجه كان ذلك اداء  
 لا قضاء (قوله اي حكم هذا القسم) لما بين القسم الاول شرع في بيان حكمه  
 وله احكام منها انه لا يمنع صحة صلاة اخرى في الوقت لانه لما كان ظرفا للموذي  
 فاضلا عن مشروع الوقت وهو يؤدى بآركان معلومة بمنافع بدنه التي هي حق  
 المكلف به وبعد الوجوب بقيت تلك المنافع حقا له ايضا لم يتعذر عليه صرف  
 منافعه في ذلك الوقت الى صلاة اخرى بمنزلة من دفع ثوبا الى الخياط ليخيطه في هذا  
 اليوم باجرة فانه يستحق على الخياط اقامة العمل ولا يتعذر عليه خياطة ثوب  
 آخر في ذلك اليوم لان منافعه بقيت حقا له بعدما استحق عليه خياطة الثوب

بالاجارة

بالاجارة ومنها اشتراط النية ليصير ماله من المنافع الصالحة لاداء القرض وغيره  
 مضروفا الى ما عليه وهو القرض ولتتناز العباد عن العادة ومنها اشتراط تعيين  
 النية بان يقول نويت فرض الظهر او يقصد بقلبه ذلك واما ذكر فرض الوقت  
 فاختلف فيه قيل شرط وقيل لا والاول اصح على ما في الكشف واليه اشار  
 باطلاقه وانما اشتراط التعيين لان الوقت لما كان متسعا والمنافع باقية على ملكه  
 صالحة لصرفها الى صلاة اخرى غير فرض الوقت كان المشروع في الوقت متعددا  
 فلا يصاب الى المطلوب باطلاق النية كما يشترط في المكسكان لا يصاب الى المطلوب  
 بالاملاق ما لم يسم باسمه الخاص فان قيل ما ذكرتم وان دل على ثبوت المدعى لكن  
 عندنا ما يثبته وهو ان فرض الوقت واجب اصلي لا اختصاص الوقت به وغيره  
 انما هو من احتمالات الوقت والاحتياج الى التعيين بالنية انما هو المحتمل لا المتعين  
 لان النية لتعيين المحتملات كالحجاز من الحقيقة قلنا نعم ان ما ذكرنا راجع لانه يدل  
 على وجوب اشتراط النية لوصف العبادة ايضا ووصف العبادة كاصلاها  
 فيشترط له النية ومنها انه لما لم يسم التعيين لم يسقط بضيق الوقت كما ذكره رحمه الله  
 ومنها عدم التعيين بتعيينه كما سيأتي (قوله بحيث لا يبع الا فرضه) فيه اشارة الى  
 ان الوقت لو ضاق بحيث لا يبع الا التحريم يسقط التعيين ولم اره صريحا والذي  
 يقتضيه النظر ان لا يسقط لان الشيء بعد ما ثبت حكما اصليا بعله لا يسقط بعروض  
 العوارض والتقصير فههنا لما ثبت التعيين بعله السعة لا يسقط بالعوارض  
 والتقصير سواء تضيق الوقت بحيث لا يبع الا فرضه او التحريم لان علة السعة  
 لم تزل بذلك التضيق على ما سيظهر لك ولو سلم بقاء الحكم لا يحتاج الى العلة  
 كالتمييز في الطواف فانه بقي الى الآن مع زوال علته وقوله حكما اصليا حال من  
 الموصول (قوله لا يسقط بالعوارض) قال نفي الاسلام ومن حكمه انه لا  
 زنه التعيين لم يسقط بضيق وقت الاداء لان التوسعة افادت شرطاً زائدا وهو  
 التعيين فلا يسقط هذا الشرط بالعوارض ولا بتقصير العباد واختلوا في تفسيره  
 فقال في الكشف فلا يسقط هذا الشرط بضيق الوقت لانه من العوارض وهي  
 لا تعارض الاصل كالعصمة النابتة بالاسلام والدار لا تسقط بعارض دخول دار  
 الحرب حتى لو دخل مسلمان دار الحرب وقتل احدهما صاحبه يجب الدية لان  
 الاصل وهي العصمة لم تبطل بهذا العارض فكذلك ههنا وجب التعيين باعتبار  
 ان تعدد المشروع ثبت بناء على توسع الوقت فلا يسقط بعارض ضيق الوقت الا ترى  
 ان التعدد باق فانه لو قضى فرضا آخر عند ضيق الوقت او أدى قنلا جاز ويحوز

ولا يسقط ذلك التعيين (وان ضاق الوقت  
 بحيث لا يبع الا فرضه لان ما ثبت حكما اصليا  
 اعني وجوب التعيين بناء على سعة الوقت  
 لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد



ان يكون المراد من العوارض النوم والانعاء ونحوهما اي لا يسقط هذا الشرط بان نام او اغشى عليه او نسي حتى ضاق الوقت لانها من العوارض وكذلك لا يسقط بتقصير العباد بالطريق الاولى لان التقصير لا يصلح سببا لسقوط الحق وقال في التقرير ان التوسعة افادت شرطاً آنذا وهو التعيين وكل ما افاده التوسعة لا يسقط بالعوارض ولا بتقصير العباد اما الصغرى فلما تقدم من ان الوقت لما كان متعاشراً فيه غير ما وجب فيه واما الكبرى فلان سبب التوسعة ما شرع الواجب الا بصفة التعيين وما شرع بصفة لا يبيدونها فان قيل تقرر ان الحكم ينتج بانتفاء علته والتوسعة قد زالت فيزول ما افادته ايضا من التعيين فالجواب ان زوال التوسعة ممنوع فانه لو قضى فرضا عند ضيق الوقت او صلى قنلا جاز وذكّر الشارحون ان ذكر هذا الحكم جواب سؤال تقديره ان التعيين انما شرط باعتبار اتساع الوقت فاذا ضاق ولم يسع فيه غير الواجب ينبغي ان يسقط التعيين وفيه نظر لان بالتضييق ان تعين الواجب كتعين رمضان فالسقوط واجب بالضرورة وان لم تعين كتعيينه وهو الحق كما ذكرناه فالسؤال ساقط على ان قوله ومن حكمه كذا تصريح في انه بيان لحكم آخر لا جواب عن سؤال مقدر اه وانما عدل المصنف عن كلام نحر الاسلام الى قوله وان ضاق اشارة الى انه اختار ما ذكره بعض الشارحين وبه صرح فيما بعد حيث قال لان المقصود بهذا الكلام دفع ما يوهّم اه فريد عليه النظر المذكور قبل العلاوة ويجوز ان يراد بالعوارض النوم والانعاء وان يراد ضيق الوقت (قوله قيل عليه) القائل هو القائل في ومراعاة التكاف لتعيل عدم السقوط بان ضيق الوقت من العوارض والحكم الناتج بعله لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد لعدم تعارض العوارض بالاصول وانما يحتاج الى هذا التكاف ان لو سقطت العلة الموجبة لذلك الحكم لكنها باقية فيبقى حكمه مع بقاء العلة بلا حاجة الى التكاف المذكور في اثبات بقاءه على انما قول ان الحكم لا يحتاج في بقاءه الى العلة فعلى تقدير عدم بقاء السعة لا يحكم بعدم بقاء التعيين (قوله وهو باطل بالاجماع) فيه انه ان اراد انه يقتضى كونه مقصرا في الفرض بسبب ترك العزيمة فالبطالان مسلم والاقتضاء ممنوع وان اراد انه يقتضى كونه مقصرا في العمل بالعزيمة بسبب تركها فالاقضاء مسلم والبطالان ممنوع لان تارك العزيمة بسبب العمل بالرخصة يعد مقصرا في حق العزيمة عندهم (قوله لان المقصود) قد عرفت ما يرد عليه وقوله مصادرة على المطلوب انما يستقيم على ما ذكره من ان المقصود دفع ما يوهّم

واما

كذا قال نحر الاسلام ونحوه الاثمة قيل عليه اتقول بتقصير العبد بالتأخير الى حيث يسع فيه فرض الوقت مع ان له ولاية ذلك شرعا مشكل اللهم الا ان يقال فيه نوع تقصير بواسطة ترك العزيمة ولا يحتاج ان عدم سقوط التعيين عند ضيق الوقت لا يحتاج الى هذا التكاف لان المعنى الموجب للتعين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق اقول ان اريد بالولاية الشرعية جواز الاداء على وجه الكمال فممنوع وان اريد مطلقا الجواز فلم يكن لا ينافي التقصير كالصلاة منفردا او في وقت الاجراء وقوله اللهم الا ان يقال الخ ضعيف لانه يقتضى ان يعد من ادى المكتوبة في اول الوقت او وسطه واكتفى على القدر المقرض مقصرا بسبب ترك العزيمة وهو باطل بالاجماع وقوله ولا يحتاج الى آخره اضعف منه لان المقصود بهذا الكلام دفع ما يوهّم ان الوقت اذا ضاق يكون معيارا فينبغي ان يتقى جهة الغير فيه

واما بناء على ما ذكرناه من انه بيان لحكم مستقل لهذا القسم فلا يستقيم (قوله مصادرة) اي بخلاف ما ذكره حيث لا مصادرة فيه لكن الظاهر منه انتفاء العلة عند التضييق وقد عرفت انها باقية (قوله او التقصير بالنظر الى العصر) فان وجوب التعيين لا يسقط بضيق الوقت كالظهور لا يسقط بضيق وقت العصر بالاجماع فلا يسقط بمطلق التضييق ايضا (قوله اي عدم تعين المؤدى) وقع في اكثر النسخ على صيغة التفعيل والظاهر انه من باب التفعّل والمؤدى اسم مفعول ثم الظاهر من قوله عينت هذا الجزء ان يضاف التعيين الى الوقت لا الى المؤدى في الوقت لكن الشارح لما فسر القسم الاول بالمقيد بالوقت لا بالوقت اضاف التعيين الى المؤدى (قوله اي لا بالقول) ولا بالنية ايضا ولم يذكره لكونه علم بطريق الاولى (قوله عينت هذا الجزء) قال في التلويح عينت هذا الجزء للسياسة واعترض عليه الشريف العلامة في الهامش بان تعين كون الجزء للسياسة ليس في وسع العبد ولو قال عينت هذا الجزء للاداء لكان اولى واجيب بان معنى قوله للسياسة لما جعله الشارع سببا ورد بان مبيية جزء الوقت المجعولة للشارع لا يخص جزءا معيناً فلا وجه لجعله علة لتعيين جزء معين للاداء فالاولى ان يقول عينت هذا الجزء للاداء فان قيل كما ان تعين الجزء للسياسة ليس في وسع العبد فكذلك تعيينه للاداء ليس في ولاية العبد ولهذا الوادى قبله او بعده يكون اداء لا قضاء قلنا ان الاداء في الجزء المعين لاشك ان في وسع العبد واما عدم كون التعيين في وسعه من حكم الواجب الموسع واما السياسة فليست في الوسع اصلا سواء كان الوقت موسعا او مضيقا فلا وجه لجعله عدم جواز تعيين السياسة من حكم الوجوب الموسع فالفرق نفاه كذا قيل ولم يذكر الشارح شيئا من لفظ السياسة والاداء الواقعي في كلام السعد والسيد ولا بد من ذكر احدهما والذي ظهر من قوله ولم يشتغل بالاداء اختيار مسلك السيد فيكون معنى قوله فلو ثبت له ولاية التعيين ولاية تعين الجزء للاداء ومعنى وضع المشروعات تعيين الاسباب والشروط والاداء (قوله في وضع المشروعات) اعنى وضع الاسباب والشروط والاداء لان الوقت سبب للوجوب شرط للاداء (قوله لان تقييد المطلق نسخ) قال نحر الاسلام وهذا لان تعين الشرط او السبب ضرب تصرف فيه وليس الى العبد ولاية وضع الاسباب والشروط فصار ولاية اتياب التعيين قصدا يترع الى الشركة في وضع المشروعات وقال في التقرير اما قوله لان تعين الشرط او السبب ضرب تصرف فيه فلا تقييد للمطلق وهو نسخ واما قوله وليس

ولا يحتاج الى التعيين كما يام رمضان فالقول في دفعه ان المعنى الموجب للتعين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق مصادرة على المطلوب فالصواب ان المراد بتقصير العبد تضييقه الواسع بحيث يحتمل ان يقع بعض القرض خارج الوقت احتمالا راجحا فان مراعاة وقت لا يسع الا القرض كالحال عادة والتقصير بالنظر الى العصر فان التضييق مطلقا لو كان سببا لسقوط التعيين لكان مبييا في العصر ايضا والتأخير فيه الى ذلك الوقت مكروه بالاجماع فيكون تقصيرا (وحكمه) ايضا (عدم التعيين) اي عدم تعين المؤدى (الا بالاداء) اي لا بالقول حتى لو قال عينت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء لا تعين بل له الاداء في غيره لان الشارع لم يعين جزءا بل خير العبد فلو ثبت له ولاية التعيين قولا لشارك الشارع في وضع المشروعات لان تقييد المطلق نسخ بخلاف التعيين بالاداء لانه من ضرورة الامتثال بالامر



الى العبد ولاية وضع الاسباب والشروط فلا تنزع الى الشركة في وضع  
المشروعات فنه علم خلل تعليله بقوله لان تقييد المطلق نسخ تأمل ( قوله  
وفي ضمنه ) عطف على قوله من ضرورة الامتنال اى في ضمن الفعل والآداء  
بخلاف التعيين بالقول وانية فانه قصدى فلا فساد فيه فانه لا ينزع الى الشركة  
وتظهير الكفارة في الايمان بعد الحنث فان الحنث بالخيار في الكفارة بين  
ان يعلم عشرة مساكين وان يكسوهم وان يحترق رقية ولو عين شيئا من ذلك قصد  
بالقول لم يتعين بل انما يتعين في ضمن فعل على المختار ( قوله وعرف به كما يعرف  
مقادير الاشياء ) اقول الظاهر من كلامه انه جعله من المعرفة لامن التعريف  
وقد جعله صاحب الكشف منهما حيث قال عند قول نفر الاسلام وانما قلنا  
انه معيار لانه قدر وعرف به اى لان الصوم قدر بالوقت حتى ازداد بازدياده  
وانقص بانقصه كما كيل بالكيل وعرف به اى الصوم عرف بالوقت فقبل  
الصوم هو الامسالة عن المقطرات الثلاث نهارا مع النية فاذا دخل الوقت وهو  
النهار في تعريفه لا يوجد بدونه فكان مقدرا به وكان الوقت معيارا له ضرورة  
ويجوز ان يكون عرف من المعرفة ويكون تأكيذا قدر اى قدر الصوم  
بالوقت وعرف مقدار الصوم به فكان معيارا له وانما اختار الشارح المعنى  
الثاني كما في التلويح ردا على التوضيح واما التعريف به بمعنى دخوله في تعريف  
الصوم فلا دخل له في المعيارية لا شك وهو ان يقال المراد بالدخول في تعريفه  
هو الدخول على وجه مخصوص وهو ان يكون الامسالة الشرعى مقارنا لجميع  
اجزاء النهار بحيث لا يكون ازيد ولا ينقص منه وظاهر ان الدخول في التعريف  
بهذا المعنى يقتضى المعيارية على ما افاده الشارح في حاشية التلويح اقول ان  
الصوم اذا كان عبارة عن الامسالة من اول النهار الى آخره يكون النهار  
معيارا له بلا تكلف و مراد صاحب الكشف والتوضيح بدخول الوقت  
في تعريف الصوم ان الوقت المبتدأ من اول الصبح الى الغروب داخل في حقيقة  
الصوم لا مطلق الوقت فلا تكلف فيه على انه مبنى على ان يكون التعريف  
المذكور بالنسبة الى الوجود الخارج للصوم والاصل في التعاريف لبيان  
الحقائق ( قوله كايام رمضان ) فيه اشارة الى ردة من زعم ان ذكر رمضان بدون  
الشهر مكروه بناء على ان العلم هو المجموع ( قوله فان الاخبار ) اى بقوله  
فليصمه فان قيل هذا انشاء فلا يتصل خبرا قلنا تقديره مقول في حقه فليصمه  
او يقال لا منع من وقوع الانشاء خبرا للمبتدأ وانما المنع من وقوعه خبرا بمعنى

ما يقابل

ما يقابل الانشاء ( قوله مشعر بعلمية الصلة ) فيه ان المدعى سببية ايام الشهر  
وعلمية الصلة المذكورة للغير انما تفيد سببية شهود الشهر ويمكن دفعه بان الاجماع  
منعقد على ان السبب اما الوقت او الخطاب وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم  
المسافر والمريض في الشهر مع عدم الخطاب في حقهما فتعين الوقت فيكون معنى  
قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه من شهد منكم بسبب الوجوب فليات  
بالواجب واختلفوا في معنى شهود الشهر قيل بمعنى ادراكه وقيل بمعنى الحضور  
تأمل ( قوله عند صلاحها لها ) احتراز عن نحو الذي في الدار رجل عالم  
( قوله فيكون ادل على السببية ) يرد عليه ما مر من انه يفيد سببية الشهود  
لا الشهر وهو المدعى فالجواب الجواب ( قوله ونسبة الصوم اليها ) يعني يقال  
صوم رمضان والاصل في الاضافة الاختصاص الكامل وهو ان يكون  
اختصاص السببية لان هذا الاختصاص سابق على ما روجوه الاختصاص  
لا فادته ثبوت السبب بالسبب الان وجود الفعل وهو الصوم لا يصلح ان يكون  
ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار العبد لكونه فعلا اختياريا له فاقم وجوب الفعل  
الذي هو وجود شرعى ومغض الى وجود حسي مقامه فقبل سبب الوجوب  
ويرد عليه وعلى قوله ولصحة الآداء فيها للمسافر ما مر فالجواب الجواب ايضا  
( قوله من الانتظار ) اما على الاول فلا فادته سببية شهود الشهر لانفس  
الشهر ولا ايام واما على الثاني فلا فادته سببية للمؤدى لا لوجوب المؤدى وهو  
المدعى واما على الثالث فلا فادته الظرفية لا السببية للوجوب والجواب عنها  
تقدم ذكره ( قوله مطلقا ) اى بلا تقييد بالايام والشهر فيكون قوله لا ايام  
خاصة بآئاله ( قوله اظهر من دلالتها على سببية الايام ) اى سواء كانت من  
موصولة او شرطية ( قوله لاحقيقتها ) والا لزم ان لا يجب الصوم على من  
لم يره وهو باطل ( قوله ولو كان السبب اليوم ) فان قيل هذا مقلوب عليكم  
بان يقال لو كان السبب الشهر لما جازت النية فيه لامتناع تقدم النية على  
السبب فلا بد ان يعضى الشهر بتمامه ثم ينوى الصوم ويشرع فيه قلنا انما يرد  
ذلك ان لو كان السبب تمام الشهر ولكنه ليس كذلك بل الجزء الاول من الليلة  
الاولى من الشهر بطريق النقل من الكل الى الجزء كما سيصرح به ( قوله وان  
امكن دفعه ) لان النص المذكور انما يدل على وجوب الصوم عند شهود الشهر  
لا على كونه سببا واما الوجوب على من هو اهل في اول ليلة فلظاهر النص  
احياط لا لكون الشهر سببا وكذا جواز النية فيها او لتعذر الاتصال باول

مشعر بعلمية الصلة للخبر عند صلاحها لها على  
ان الاظهر ان من ههنا شرطية فيكون ادل  
على السببية ونسبة الصوم اليها وصحة الآداء  
فيها للمسافر ونحوه مع عدم الخطاب في هذه  
الوجوه من الانتظار ما لا يخفى على اولى  
الابصار ( والشهر عند البعض ) وهو خمس  
الاغنة السرخسي فانه ذهب الى ان المعيار  
والشرط والسبب هو الشهر مطلقا لا ايام  
خاصة اما شرطية وسببية فتظهر ان ما  
سألتى واما معيارية فلا لها عبارة عن كون  
الوقت بحيث لا يفضل من اجزائه شئ يع  
غير الواجب من جنسه وهو معنى عدم ازياده  
والتقصان فلا ضرر في بقاء بعض الاجزاء  
وهو الليل فاضلا لانه ليس بمعل للصوم وانما  
ذهب اليه ( لظاهر الآية ) السابقة اعني  
قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه فان دلالتها  
على سببية الشهر مطلقا اظهر من دلالتها على  
سببية الايام ( و ) فظاهر ( الحديث ) وهو  
قوله عليه السلام صوموا لرؤيته فان المراد بها  
شهود الشهر بمعنى الحضور فيه لا حقيقتها  
اجماعا ( ولذا ) اى لسببية الشهر مطلقا ( جاز  
النية ) للصوم ( في الليلة الاولى ) من  
شهر رمضان ولو كان السبب اليوم لما جازت  
فيها لامتناع تقدم النية على السبب ( و ) لذا  
ايضا ( فضى ) تمام رمضان



(من جن فيها) اي من صار مجنوناً في الليلة الاولى منه وامتد جنته (الى العبد) ولو كان السبب اليوم لما وجب القضاء لانه يقتضى سبق الوجوب في الذمة فلو كان السبب اليوم يلزم تقدم الوجوب على السبب وهو باطل وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات يفيد مجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقاً لما ورد ان الشهر مطلقاً لو كان هو السبب لزم جواز اداء الصوم في الليل وهو باطل اراد ان يدفعه فقال بطريق الوصل (وان لم يجز) الصوم (ليلاً) اي في الليل (كأنه وقت الصلاة) فانه سبب عندنا وان لم يصح الاداء فيه بل لا يصح الا التصريح ولقائل ان يفرق بينهما بان آخر الوقت لا يتأني الصلاة بالذات فانه جزء من وقتها بل انما لم يجز فيه بسبب قلته العارضة بخلاف الليل فانه يتأني الصوم بالذات فلا يلزم من جواز كونه سبباً جواز كون الليل ايضاً سبباً اعلم ان القائل بسببية الايام يقول الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه والقائل بسببية الشهر يقول السبب هو الجزء الاول منه كما في الطرف وقد بين الفرق بينه وبين الطرف بقوله (و) الجزء (الاول ههنا) اي في المعيار (متعين) للسببية من غير اشتراط اتصاله بالاداء

الجزء (قوله يقول الجزء الاول من كل يوم سبب) فان قيل ان هذا يتأني المعيارية لان سبب الوجوب خارج عن محل الاداء لضرورة وجوب تقدم السبب على المسبب زماناً ومنه ظهر قوة قول السرخسي اجيب بان لزوم تقدم السبب على المسبب زماناً انما هو عند امكانه كما في وقت الصلاة فانه ظرف لها فامكن فيه التقدم الزماني حتى لو لم يكن فيها ايضاً بان شرع فيها في الجزء الاول سقط اشتراط تقدم السبب على المسبب واما عدم امكانه كما في الصوم فلا يشترط فيه التقدم الزماني (قوله ما قال في الهداية) قال فيها اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر في رمضان امسكاً بنية يومهما قضاء لحق الوقت بالتشبيه ولو افطر فيه لا قضاء عليه لان الصوم غير واجب فيه وصاماً ما بعده لتحقق السبب والاهلية ولم يقضيا يومهما ولا ما مضى لعدم الخطاب وهذا بخلاف الصلاة لان السبب فيها الجزء المتصل بالاداء فوجدت الاهلية عنده وفي الصوم هو الجزء الاول والاهلية معدومة عنده انتهى اعترض عليه بان انتفاء الاهلية في اول جزء من النهار لا يمنع وجوب القضاء فان المجنون اذا افاق في يوم رمضان قبل الزوال والا كل ونوى الصوم يقع عن الفرض ولو افطر وجب عليه القضاء مع ان الصوم لم يكن واجباً عليه وقت طلوع الفجر اجيب باننا لانسلم ان الوجوب لم يكن ثابتاً عليه في ذلك الوقت بل الوجوب في حقه كان ثابتاً الا انه لم يظهر اثره لما منع فاذا زال في وقته ظهر اثر الوجوب بخلاف الصبي والكافر حيث لم يثبت الوجوب في حقهما في ذلك الوقت وعن ابي يوسف انه اذا زال الكفر والصبي قبل نصف النهار فعليهما القضاء لادراك الوقت النية كن اصبح ناوياً للفطر ثم نوى الصوم قبل الزوال اجزاء الصوم قلنا ان الكافر ليس باهل في اول النهار قبل اسلامه وكذا الصبي قبل بلوغه وقال زفر اذا اسلم الكافر وبلغ الصبي ولو بعد الزوال يجب عليهما القضاء لان ادراك الجزء من الوقت بعد الاهلية موجب كما في الصلاة قلنا ان السبب في الصلاة هو الجزء المتصل بالاداء واما في الصوم فهو الجزء الاول متعيناً ولم يوجد فيه الاهلية فافترقا (قوله نتي صحة الغير) يعني ان الوقت لما كان معياراً اتنى صحة الغير من الصيام لان الشرع اوجب شغل المعيار بالصوم ووجوب شغل المعيار بنتي غيره فالشرع ينفي غيره اما الصغرى فلقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه واما الكبرى فلان الوجود الشرعي كالوجود الحسي والميكال الواحد بعد ما شغل بشئ لا يصح فيه غيره من المكيلات فكذا المعيار الشرعي اذا وجد فيه شئ مما شغله لا يصح فيه غيره ولقائل ان يقول

ان اردتم بالمعيار ان اليوم معيار للصوم قسماً ولكن لا يلزم منه ان لا يكون بعض الايام عن رمضان وبعضها عن غيره بالنية وان اردتم ان الشهر معيار فممنوع والجواب اننا اختار الاول وكل يوم من رمضان اذا كان على هذه الصفة لا يصح الغير فيه (قوله وحكمه ايضاً) اعلم انهم بعد اتفاقهم في الاصل السابق اختلفوا في النية وفي تعيينها اما في النية فقال زفر لما اتنى صحة الغير فيه لتعين الوقت له صح بلائيه وقال الشافعي لا بد من تعيينها كاصلها وقال اصحابنا لتعينها ليس بشرط بعد وجود اصل النية بل يقع عن فرض الوقت باي وجه كان من النية ثم وقع الخلاف بينهم فقال ابو حنيفة يصح صوم رمضان من الصحيح المقيم بمطلق النية ومع الخطأ في الوصف لامن مسافر ينوي واجباً آخر فانه لا يقع عن رمضان بل عما نوى ولو نوى المسافر النفل فيه روايتان عنه في رواية يقع عن النفل وفي اخرى عن رمضان ولو نوى المريض في رمضان واجباً آخر او نفل فيه ايضاً روايتان عنه والصحيح انه عن رمضان فرقا بين المسافر والمريض وقال صاحباه المسافر والمريض كالمتيم في جواز صوم رمضان بمطلق النية ومع الخطأ في الوصف واستدلوا عليه بانهم لم يبق غيرهم مشروعاً في هذا الوقت لم يجز اداء نفل او واجب آخر من المسافر والمريض لان وجوبه ثبت بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهو عام في حق الكل من المقيم والمسافر والمريض والصحيح بدليل ان المسافر والمريض يصح الاداء منهما ولو تحملوا الاداء فلو لم يكن شرعيته عامة لما صح الاداء منهما الا ان الشرع مكهما من الترخص بالفطر مريحة ودفعاً للمثقة اللاحقة بهما بدليل قوله تعالى فمن شهد منكم ومن كان مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر وهذا الترخص لا يجعل غير المشروع فيه من نفل او واجب آخر مشروعاً فيه بل لا بد لمشروعيته من دليل آخر مستقل ولم يوجد فبقى على عدم مشروعيته فيه فانه عدم كونه مشروعاً فيه كالصوم في الليل واذا تركه الترخص ونوى الصوم يقع مانؤه عن رمضان وكذا اذا اطلق النية فان قيل ان هذا الترخص اتنى وجوب الاداء فيه وانتفاء وجوب الاداء يستلزم انتفاء الجواز عندكم فلا يجوز الاداء من المريض والمسافر في رمضان كما ذهب اليه اهل الظاهر فكيف يكون النص المذكور عاماً في حق الكل قلنا ان النص المذكور عام للمريض والمسافر بوجوب الصوم وحرمة الافطار الا ان قوله تعالى ومن كان مريضاً او على سفر خصهما بجواز الافطار متضمناً لانتفاء الوجوب لحرمة الصوم فيه فلو قلنا بانتفاء الجواز بانتفاء الوجوب

(بخلاف) الجزء (الاول من الطرف) كما سبق تمام بيانه وهذا ما قال في الهداية ان السبب في الصلاة الجزء المتصل بالاداء وفي الصوم الجزء الاول (وحكمه) اي حكم هذا القسم (نتي) صحة (الغير) اي غير ما وجب في ذلك الوقت فيه (و) حكمه ايضاً (عدم اشتراطه) اي التعيين في النية خلافاً للشافعي وان وجب اصل النية خلافاً لافروسياتي بيان خلاف كل منهما (فيؤدي) تفريع على النفي والعدم اي فيؤدي بصوم رمضان من الصحيح المقيم (بمطلق الاسم) بان ينوي مطلق الصوم (ومع الخطأ في الوصف) اي وصف الصوم بان ينوي صوم القضاء او النذر او الكفارة او النفل (الافق مسافر ينوي واجباً آخر) استثناء من قوله والخطأ في الوصف يعني ان هذا الصوم لا يؤدي في حق المسافر مع الخطأ في الوصف بل يقع عما نوى عند اي حنيفة وعندهما المسافر كالمتيم في هذا الحكم لان وجوب الصوم بشهود الشهر وهو ثابت في حقهما ولذا صح منه بالاجماع الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر دفعاً للمثقة عنه وذا لا يجعل غير المشروع مشروعاً فاذا تركه الترخص صار هو والمقيم سواء



الضحي لعاد على موضوعه بالنقض على اننا لنسلم ان المرض والسفر معلق بالعدة حتى لا يوجد الصوم بدونها لان تقدير الآية ومن كان منكم مريضا او على سفر فافطر فعلة من ايام اخر سلنا ان الجواز الذي تضمنه وجوب الاداء بالخطاب يتقى باتقاء الوجوب لكن الجواز الثابت بوجود السبب وهو الوقت باق وهذا الجواز كافى لنا ولا يبي حنيفة طريقان احدهما ان الاداء من المسافر والمريض غير مطلوب لتأخره الى عدة من ايام اخر ينص الترخيص المذكور فصار شهر رمضان في حق تسليم ما عليه كشعبان ولو نوى عن قضاء واجب آخر في شعبان وقع عما نوى فكذا ههنا والثاني القول بموجب العلة تقريره سلنا ان شرعية الصوم عامة في حق المريض والمسافر حتى صح ادأؤه فافطر وانما رخص لهما الترتيل بالفطر تخفيفا لكن لا يقدح ذلك فيما نحن فيه لان كلامنا في جواز الترخيص لهما بايام دينهما ايضا وهو قضاء ما في ذمته الحاقاله بايام ديناه وهو الافطار لمصالح بدنه بطريق الدلالة وليس فيما ذكرتم ما يدل على نفيه بل الدليل دال عليه لان امر دينه شارك امر ديناه في مناط الحكم مع زيادة فكان الحاق به جائزا اما اشتراكهما في ذلك فلا تنعني الترخيص ترك مشروع الوقت بالميل الى الاختف والاشتغال بواجب اخر ميل الى الاختف لان اسقاط واجب آخر في ذمته اخف من اسقاط فرض الوقت لانه لو لم يدرك عدة من ايام اخر لم يؤخذ بفرض الوقت ويؤخذ بواجب آخر واما الزيادة فلا تنظر الى مصالح الدين اولى من مصالح الدنيا والى كل من وجه الاشتراك والزيادة اشار بقوله صرفه الى ما هو اهم اه وعلى الطريقين روى عن ابي حنيفة رحمه الله في النفل في رمضان روايتان احدهما صحته فيه بناء على الاول لانه لما كان في حقه مثل شعبان صار تخيرا بين الاداء والتأخير فيجوز النفل فيه والثاني عدم صحته بناء على الثاني وهو الاسح لان مناط الحكم فيه منتف كونه ميلا الى الاقل فان فائدة النفل الثواب وهو في فرض الوقت اكثر واما اذا اطلق المسافر النية فعلى الاول لا يقع عن رمضان لانه لما كان في حقه مثل شعبان كان المطلق يحتمل النفل والقرض والوقت يقبلهما فيحمل على الادنى وهو النفل وعلى الثاني يقع عن رمضان لان نيته النفل لما وقع عنه مع انها لا تحتمل فبالنية المطلقة التي تحتمل اولى وهو الصحيح لان الترخيص لا يثبت بهذه العزيمة لانها لا تحتمل واجبا آخر لا حثيا جبه الى التعيين والنفل لم يثبت صريحا فلم يثبت الترخيص بها فالتعق بالمقيم وينصرف الاطلاق منه الى صوم الوقت فكذلك من المسافر هذا وقال

بعض

بعض مشايخنا ان نية صوم النفل في رمضان من الصحيح انما تصور في يوم الشك واما في غيره فيحتمل عليه الكفر لانه ظن ان الامر بصوم معين (قوله بخلاف المريض) اعلم انهم اختلفوا على قول ابي حنيفة في ان المريض اذا صام في رمضان نية واجب آخر او نفل او اطلق النية هل يقع عن رمضان او عما نوى قيل يقع عن رمضان على كل حال واختاره نحر الاسلام وشمس الائمة السرخسي واستدلوا عليه بان رخصة المريض متعلقة بحقيقة العجز وكل رخصة كذلك لا تظهر بالقدر على الصوم فرخصته لا تظهر بالقدر عليه ومن يصوم ظهرت قدرته اما الصغرى فلا تن العجز عن الصوم ليس بامر خفي حتى يقام غيره مقامه لانه اذا صام فلم يهلك دل على انه ليس بعاجز واما الكبرى فلا تن استفاء الشرط يستلزم استفاء المشروط بالضرورة فاذا قدر على الصوم من غير مشقة اتقى العجز فتتنق الرخصة المتعلقة به فيطبق بالصحيح بخلاف المسافر لانه يستوجب الرخصة بعجز مقدر وهو امر خفي فيجوز ان يقوم السبب الداعي اليه وهو السفر مقامه فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فلا يسل الترخيص فتتعدى الرخصة بالافطار لحاجته البدنية الى الرخصة بقضاء ما وجب في ذمته لحاجته الدينية وقيل يقع عما نواه كالمسافر واختاره شيخ الاسلام خواهر زاده وصاحب الهداية وقاضيان وظهير الدين وابو النفل الكرمانى حيث قال في ايضاحه والصحيح ان المريض والمسافر متساويان ووفق صاحب الكشف بين القولين وقال ان الرخصة لا تتعلق بنفس المرض باجماع الفقهاء لانه متنوع الى ما يضربه الصوم كالحجيات ووجع الرأس والعين والى ما لا يضربه الصوم كالامراض الرطوبية وفساد الهضم والترخيص انما يثبت للحاجة الى دفع المشقة ترقيها فلا يثبت فيما لا مشقة فيه فلذلك شرط كونه مقضيا الى المخرج بخلاف السفر فانه يوجب المشقة بكل حال فاقم مقامها فتعلق الترخيص بنفس السفر ثم عندنا يثبت الترخيص بخوف ازدياد المرض كما يثبت بحقيقة العجز بلا خلاف فيه بين اصحابنا فان من ازداد وجعه او جاءه بالصوم يباح له الفطر وان لم يعجز عن الصوم بلا خلاف فهذا المريض اذا تحمل زيادة المرض وصام عن واجب آخر لا شك انه يقع عما نوى عند ابي حنيفة اذ لا فرق بينه وبين المسافر بوجه فعلى هذا لا يستقيم الفرق الذي ذكره نحر الاسلام ومن تبعه الا تاويل وهو ان المرض لما تنوع الى نوعين على ما ذكرنا تعلق الترخيص في النوع الاول بخوف ازدياد المرض ولم يشترط فيه العجز الحقيقي دفعا للمخرج وفي النوع الثاني بحقيقة العجز لانه وان لم يضربه الصوم لكن

ولا يبي حنيفة فيه طريقان الاول ان المسافر لما كان غير مطالب بالاداء فيه صار شهر رمضان في حقه كشعبان قبل سائر الصيامات والثاني ان المسافر لما ترك ترخص الافطار وصرف امساكه الى مصالح دينه بان صرفه الى ما هو اهم عنده لانه مادام في السفر مؤاخذا بما ذكر دون صوم رمضان فاذا جاز الترخيص لحاجة البدن فلا تن يجوز لحاجة الدين وهو قضاء الدين اولى (و) على هذين الطريقين يكون (في النفل روايتان) فعلى الطريق الاول اذا نوى النفل يقع عنه وعلى الثاني عن القرض واما اذا اطلق النية فالصحيح انه يقع عن القرض بلا اختلاف رواية لان ترك العزيمة لم يتحقق بهذه النية فصرفه الى رمضان لكونه العزيمة احق من صرفه الى النفل (بخلاف المريض في الصحيح) اشارة الى الفرق بين المسافر والمريض على قول ابي حنيفة فان التقهات اختلفوا في ان المريض اذا صام في رمضان نية واجب آخر او نفل هل يقع عن رمضان او عما نوى قيل يقع عما نوى مطلقا لان رمضان بالنسبة اليه كشعبان وقيل عن رمضان مطلقا وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة



لما دل امر المرض اى الضعف الذى يحزبه عن الصوم لانه من ان ثبت له  
 للترخص دفعا للهلاك عن نفسه كما ثبت بالاكره اذ معنى العجز انه لو صام  
 لهلاك غالباً فاذا صام هذا المريض عن واجب آخر ولم يظن انه لم يكن عاجزاً  
 ولم يثبت له الترخص فيقع عن فرض الوقت قطعه ان مراد من لم يفرق بينهما هو  
 المريض الذى اضربه الصوم وتعلق ترخصه بازدياد المرض ومراد من فرق هو  
 المريض الذى لم يضربه الصوم وتعلق ترخصه بحقيقة العجز هذا كلام الكشف  
 واليه اشار خمس الاثمة السرخسي ايضا حيث قال وذكر الكرخي ان الجواب  
 في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة وهذا سهو ومأول ومراده مريض  
 يطبق الصوم ويحذف منه ازدياد المرض فكان من اطلاق العام على الخاص  
 ورد بعض المحققين بان حل مراد من ذهب الى الفرق على المريض الذى لا يضربه  
 الصوم بعيد لانه عدول عن ظاهر قوله تعالى فن كان منكم مريضاً الآية ومعلوم  
 ان المريض الذى لا يضربه الصوم غير مريض عندهم بل الصواب ان المنازع  
 فيه هو المريض الذى يضربه الصوم فيه روايتان عن ابي حنيفة احدهما  
 عدم الفرق بينهما وهو رواية الكرخي وصححه شيخ الاسلام وصاحب الهداية  
 وقاضيان لكن الكرخي رواه مطلقاً ومراده مقيد والثانية الفرق بينهما وهو  
 رواية الامام السرخسي ونحو الاسلام فيكون النزاع حقيقياً كما هو الظاهر من  
 كلام الشارح حيث قال في الصحيح اذ لا معنى لتصحیح احد الطرفين في صورة  
 النزاع اللفظي (قوله قال زفر تعينه يغني عن النية) يعني ان وقت الصوم  
 لما تعين له بتعيين الشارع ذهب زفر الى الاستغناء عن اصل النية وقال اذا اسكن  
 الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم يوشأ فهو صائم واستدل عليه بأنه لما صار  
 الوقت متعيناً لهذا المشروع صار ما يتصور من الاسباب فيه مستحقاً لله تعالى  
 على الفاعل فيقع المستحق بكل حال كصاحب النصاب اذا وهبه من التقير بعد  
 الحول بلانية فانه بذلك يخرج عن العهدة والجامع ان كل واحد منهما عبادة  
 مأمور بها وكلا جبر الواحد فان منافعه تقع عن المستحق سواء قصد به التبرع  
 او الاعانة او غيرهما ولم يقصد شيئاً اصلاً والجامع ان كل واحد منهما مستحق على  
 الفاعل وعلى رد المقتضوب والودائع فانه يقع عن المستحق باى وجه رده الى  
 صاحبه والجامع ان كلا منهما مستحق على الفاعل ومتعلق بعمل بعينه  
 والحاصل ان الامر اذا تعلق بفعل بعينه اخذ حكم العين المستحق فعلى اى وصف  
 وجد وقع عن جهة المأمور به كما في الاشياء المذكورة ولنا طريقان احدهما

ان الواجب في الذمة تحصيل المأمور به على ما هو عليه وهو الامساك على وجه  
 يكون عبادة وذلك لا يكون الا بتحصيل صورته وهو الامساك ومعناه وهو كونه  
 عبادة ومعناه لا يحصل الا بالنية ولم يوجد في المنازع فيه فلا يقع عن الجهة  
 المستحقة وان تعين الوقت له بخلاف هبة النصاب من الفقير لان الانحراج عن  
 العهدة ثمة كان بصورته ومعناه وكذا الفعل في الاجارة حصل بصورته ومعناه  
 والثاني ما ذكره بقوله فيكون جبراً اذا الشارع عين الوقت لذلك ولكن لان لم  
 ان ذلك التعيين استحقاق لمنافع العبد فان ما يكون مستحقاً لا يصلح قرينة  
 فان العبادة فعل يفعل العبد باختياره بلا جبر لئلا ينافى كانت منافع العبد  
 مستحقة لله تعالى عليه لم تنصرف الى العبادة لانتفاء الاختيار لكنها عبادة  
 فلا تكون مستحقة بل تكون باقية على ملكه فلا بد في صرفها الى العبادة وجعلها  
 صوماً من النية لان عدم النية ليس بشئ فلا يصلح ان يجعل مجازاً عن النية فلا بد  
 من التصريح بها لتلا يكون كون فعله صوماً جبراً فان قيل اذا لم تكن مستحقة لله  
 تعالى عليه فما معنى تعيين الشارع امساك العبد في هذا الوقت لصوم رمضان  
 اجيب بان معناه انه عين امساكه الذى يكون صوماً بالنية لان يكون صوم  
 رمضان لا صوم آخر ومنه ظهر الجواب لما قيل انها اذا كانت باقية على ملك  
 العبد غير مستحقة لله تعالى فلم لا يجوز صرفها في ذلك الوقت الى غير صوم رمضان  
 من الصيام وذلك لان عدم جواز الغير فيه للصحيح المقيم لم ينشأ من الاستحقاق  
 ولا من تعيين الوقت بل انما نشأ من ان الشارع لم يشرع في ذلك الوقت غير صوم  
 رمضان من الصيام للصحيح المقيم بل عين كل امساك للصوم رمضان فاعدم غيره  
 لكونه غيره لا لاستحقاق منافعه كما انعدم في الليل اصلاً ولا استحقاق ثمة ولا تعيين  
 اصلاً بخلاف هبة النصاب من الفقير لان عقد الهبة عبادة والعبادة شئ فيصح  
 ان يكون مجازاً عن الصدقة لا شراً كهما في المعنى المشروع فيه كيف شرع  
 في ان كل واحد منهما تمليك بلا عوض والصدقة عين النية للعبادة فان قيل لان لم  
 ان هذه النية كافية في الزكاة عندكم كيف وانها شاملة للصدقة النافذة ايضاً قلنا  
 نعم الا ان شمولها لا يضربنا ههنا لانه اذا وهبها من الفقير برئت ذمته سقوطاً لا أداء  
 وبراءة الذمة من حيث الاسقاط يكفي فيه مطلق النية على انا نقول ان براءة  
 الذمة سقوطاً لا يحتاج الى النية وانما المحتاج اليها ما يكون بطريق الاداء  
 واذا وهب النصاب الى الفقير زال عنه صفة اليسر فلم يبق زكاة لان ما وجب على  
 صفة لا يبقى بدونها فالزكاة لا تبقى بدون صفة اليسر فلم تكن تلك الهبة أداء

وقد اختاره غير الاسلام وخمس الاثمة لان  
 رخصته انما تعلق بحقيقة العجز فاذا صام  
 ظهر فوات شرط الرخصة (قال زفر تعينه  
 يغني عن النية) يعني ان الوقت لما تعين  
 للصوم كان كل امساك يقع فيه حقيقياً مستحقاً  
 له بغيره فاعلم ان امساكاً جبراً لا يفيط  
 من الاجارة



للايجاب بل سقوطا للذمة فلا يحتاج الى النية فلا يصح القياس وبخلاف الاجابة المذكورة لان كلامنا في العبادة لا في المعاملات وكذا الحال في ردة المقصوب والودائع قال شمس الاتمة السرخسي في المبسوط وفي مثله هبة النصاب معنى القصد حصل باختيار المحل ومعنى القرية حصل بحاجة المحل الا يرى ان من وهب للفقير شيئا لا يرجع فيه لحصول بدله وهو الثواب فلا حاجة فيه الى النية بخلاف ما نحن فيه ثم الاختلاف الذي ذكرناه في العهيج المقيم واما المسافر والمريض فلا خلاف في انهما لا يكونان صائمين بلانية والفرق لفران الاداء غير مستحق عليهما في هذا الوقت فلا يتعين الا بالنية (قوله كهبة كل النصاب لفقير) فان قيل ان ايتاء ما تتي درهم الى الفقير بنية الزكاة لا يصح عند زفر ولا يخرج به عن العهدة ففي الهبة بدون النية اولى بان لا يخرج عن العهدة فلا يصح ان يكون مقبلا عليه له اجيب بانه يجوز ان يكون بطريق الازام على مذهب خصمه ورد بان المقام مقام الاستدلال على مذهبه لا مقام الازام ويجوز ان يكون من ادركه الهبة من الفقير متفرقا والفقير المدينون (قوله يكون الفعل جبرا) اي يكون كون فعله صوما جبرا والافتقار للفعل اعني امساكه اختياريا وانما الجبر في كون هذا الفعل صوما ويدل على ما ذكرنا تفريع قوله فلا يكون قرية فان قيل اذا احتاج كون الامساك صوما الى النية فلهي تعين الشارع امساكه في ذلك الوقت لصوم رمضان فاجاب عنه بان الشارع لم يعين للصوم مطلق امساكه بل امساكه الذي يكون قرية ولا يكون الامساك قرية الا بالنية (قوله وقال الشافعي دفع الجبراء) قال لما كانت منافع العبد باقية على ملكه من غير ان يصير مستحقا لله تعالى وجب تعيين نية الفرض لان الصوم كما تتوع ذاته وهو الامساك الى عادة وعبادة فاحتاج الى النية في جعله عبادة فكذلك تتوع وصفه وهو الكون عبادة الى فرض وتقل وكما ان معنى العبادة معتبر في الاصل معتبر في وصفه ايضا فكان الوصف عبادة ايضا فلو وضعنا عن الصوم تعيين النية صار مجبورا في وصف العبادة لخلقه عن القصد والاختيار لا يقال ان تعيين المحل للفرض دون غيره قد اغنى عن تعيين الوصف لانا نقول لاشك ان تعيين الوصف واجب على العبد ليقع عن اختياره لئلا يلزم الجبر في الوصف ولا يغني تعيين المحل عنه لانا ما اعتبرنا النية للتمييز حتى يسقط اعتبار التمييز بالنية بتعيين المحل بل اعتبرناها لتحصيل معنى العبادة في الوصف ولا يحصل ذلك الا بالنية لا بتعيين المحل فان قيل ان فرض الحج يتأدى بمطلق النية بالاتفاق بدون تعيين الفرض

فكذا

فكذا الصوم اجيب بان فرض الحج ثبت بالنص على خلاف القياس فلا يكون مقبلا عليه ولا يلحق به دلالة ايضا لان الحج عظيم الخطر لما يحتاج فيه الى زيادة مشقة وليس الصوم في معناه فلا يلحق به ونحن نقول في جوابه على طريقة القول بموجب العلة سلمنا ان معنى العبادة في الوصف معتبر كاعتباره في الاصل وانه لا بد لتحصيل الوصف من التعيين ولكن كلامنا ليس فيه بل في ان اطلاق النية فيه تعيين اولا وما ذكرتم لا تعرض فيه لذلك وقلنا هو تعيين لان المشروع في هذا الوقت لما اتحد تعيين في زمانه فلا حاجة الى التعيين لان تعيين المتعين باطل بل الاطلاق تعيين له فاجيب بمطلق الاسم كالتعيين في المكان فان من توحد في مكان ينال باسم جنسه كما ينال باسم نوعه وباسم علمه كما اذا كان في الدار زيد وحده وينادي بياحيوان او يا انسان تعين هو للاحضار وطلب الاقبال كما تعين هو فيما اذا نودي باسم علمه فكذا ههنا لما لم يشرع في الوقت الا الصوم الفرض يصاب اليه بمطلق النية لتعيينه للايجاد والتحصيل فصار جوازه بالنية المطلقة بناء على انه تعيين لا على ان التعيين موضوع عنه كما زعمه الشافعي وههنا بحث من وجهين احدهما ان الواحد في المكان انما ينال باسم جنسه اذا كان موجودا فيه وفيما نحن فيه انما يوجد بتحصيله بقصده فكيف ينال باسم جنسه الثاني ان ما ذكرتم يقتضي الاصابة بمطلق النية دون نية النقل والقضاء او واجب آخر لان المتوحد في المكان ينال باسم جنسه ولا ينال باسم غيره فان زيد الا ينال باسم عمر وكيف وانه بهذه النية معرض عن الفرض لان ما نواه من الوصف لا يجتمع مع فرض الوقت مع الاعراض عنه لا يجعل مقبلا عليه اجيب عن الاول بان كونه معدوما لما لم يمنع ان ينال باسم نوعه بان نوى الصوم المشروع في الوقت لا يمنع ان ينال باسم جنسه ايضا دفعا للتحكم وهذا لانه وان لم يكن موجودا بتحصيله لكنه موجود شرعا وعن الثاني بانه نوى اصل الصوم ووصفه والوقت لا يقبل الوصف فلغت نية الوصف وبقيت نية الاصل اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل واصل الصوم جنسه لا اسم غيره والاعراض ان ثبت فانما ثبت في ضمن نية النقل والقضاء وقد لغت بالاتفاق فيلغوما في ضمنها ايضا واعتراض عليه بوجهين احدهما ان الوصف ههنا لا زم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون وصف ولم يوجد ههنا سوى النقل او واجب آخر فبطلانه يستلزم بطلان الاصل لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم بل الاصل والوصف ههنا وان تغاير احسب المفهوم فهما واحد بحسب الخارج فبطلان احدهما بطلان

فكذا

فكذا الامساك يقع عن الفرض وان لم ينو  
نكهبة كل النصاب لفقير بلانية (قلنا)  
في جوابه (فيكون جبرا) اي اذا لم يستلزم  
النية يكون الفعل جبرا فلا يكون قرية  
اذ لا قرية بدون القصد والشرع لم يعين للصوم  
رمضان الا الامساك الذي هو قرية بخلاف  
الهبة من الفقير فان قوله وهبت مجاز عن  
تصدق وهو عين النية (و) قال (الشافعي  
دفع الجبر) الذي اعتبرتم (اوجب للتعيين)  
فان وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا يختلف  
قوابلها لا بد لصيرورة الفعل قرية من النية  
فكذا لا بد لصيرورة القرية فرضا او فضلا منها  
احتراز عن الجبر



الاخر والثاني ان قولهم اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل  
انما يستقيم على اصل ابي حنيفة وابي يوسف من ان بطلان صفة الصلاة لا يستلزم  
بطلان اصل الصلاة بل تقلب فلا ولا يستقيم على اصل محمد من ان بطلان صفة  
الصلاة يستلزم بطلان اصل الصلاة ~~فكذا~~ في الصوم دفعا للتحكم والجواب  
عن الاول ان اللازم ههنا احد الاوصاف لاعلى التعيين فبطلان وصف معين  
لا يوجب انتفاء الاصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر كالقرضيه ههنا وعن  
الثاني بان هذا يجوز ان يكون على اصل الامامين وعلى تقدير كونه قول الجميع  
فالتصميم مدفوع ببيان الفارق فان الوصف في الصلاة كالفضل المتنوع فان وقتها  
نظرف لامعيار لجواز ان يسع فيه غير فرض الوقت من النوافل وغيرها وكل  
واحد منها مخالف لفرض الوقت بالحقيقة لاختلاف لوازمها فان النفل مثلا  
اذا كان في المغرب لا يجوز ان يكون في الكم مثل الفرض لكون البتراء ممنوعا منها  
واذا كان في الظهر والعصر والعشاء فكل شفع منه صلاة على حدة والقعدة  
الاخيرة فرض فكانت المخالفة في الكم ايضا بائنة واذا كان في الفجر فالمخالفة بحسب  
الكيف من الجهر في القراءة واستئان مقدار معين من القراءة وكذا في غيره من  
قضاء الواجبات فان المخالفة باعتبار الكم او الكيف موجودة فيها ايضا واذا كان  
الوصف كالفضل المتنوع فباستنفائه تنتفي الحصة التي تحتها لا مخالفة فيبطل اصل  
الصلاة يبطلان وصفها واما الوصف في الصوم فليس كذلك لان وقته معيار  
لا يمكن ان يسع فيه صوم آخر ويختلف بحسب الكم والكيف فلم يكن الوصف  
كالفضل المتنوع بل هو كالعرض ولا يلزم من بطلان مثله بطلان الاصل ورده هذا  
الجواب بان مبناه على ان الفصل علة للجنس واذا كان الفصل وصفا يستحيل ذلك  
لان الوصف لا يكون علة للموصوف واجيب عنه بانه لما ثبت التناسل بين  
الوصفين جعل الوصف في الصلاة بمنزلة الفصل بخلاف الثاني واجاب ابو المعين  
عن اصل استدلال الشافعي بما حاصله انا لانسلم ان وصف العبادة يكون بقصد  
العبد بل هو الزام من الله تعالى فان الفرض اسم لتعلل الزمه الله تعالى على عبده  
بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله تعالى وذلك  
بالنية فاذا اوجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه بالفرضية لا يكون  
بضلع العبد بل بوجود الالزام من الله تعالى فنية النفل او واجب آخر في رمضان  
لا تسقط الفرضية الناشئة في نفس الامر اذ لا اثر لظنه على خلاف ما في نفس الامر  
وفيه نظر لانه يستلزم تأدي كل فرض بنية اصل العبادة بدون تعيين الفرض مع

انه شرط في الصلاة بالاتفاق (قوله ان تعيين الصوم) اي وصف الصوم كما هو  
التزاع (قوله يا انسان) والصواب يا انسانا مثل يا رجلا خذ يدى لانه نكرة  
(قوله لم يصب بالاطلاق) وذلك بان اسلك عن المقطرات بلانية وقوله فاحتج  
الى التمييز اشارة الى ان النية في اصل الصوم للتمييز بين العادة والعبادة يعني  
ان الشارع عين امساكه الذي يصير عبادة بالنية لصوم رمضان فصارت تعيين  
الشارع في وصف الصوم اعني كونه فرضا فاستغنى عن التعيين بالنية حتى صار  
الاطلاق فيه تعيينا لاني اصل الامساك فاحتاج فيه الى النية (قوله بان نوى  
الصحيح المقيم) اشارة الى انه لا خلاف في المريض والمسافر كما تقدم (قوله  
ثم الشافعي اوجبه) هذه مسئلة اخرى قال الشافعي لما وجب التعيين شرطا  
بالاجماع وجب من اول اليوم لان اول اجزاء الصوم فعل مقتدر الى النية افتقار  
المشروط الى الشرط وكل مقتدر كذلك اذا تقدم على الشرط يبطل فذلك  
الجزء المتقدم على النية يبطل اما الصغرى فبالاجماع فانكم شرطتم تعيين المشروع  
بتعيين الاصل ونحن بتعيين الوصف ايضا وزفر وان لم يقل بالتعيين من العبد لكنه  
قائل بتعيين الشارع كما تقدم فصح الاجماع واما الكبرى فلا ان انتفاء الشرط  
يستلزم انتفاء المشروط واذا بطل ذلك الجزء بتأخير النية بطل الكل لشيوع  
الفساد اليه لعدم التجزى صحة وفساد فان قيل لما صح الباقي بوجود التبيين  
الكل لعدم التجزى قلنا الصحة امر وجودي فيحتاج الى صحة جميع الاجزاء  
بخلاف الفساد ولان ترجيح الفساد في العبادات اولى للاحتياط ولا يلزم عليه  
حيث يجوز نية من النهار بالاتفاق لانه متجزى عنده فيكون صائما من حين نوى  
فان قيل لانسلم ان ذلك الجزء يبطل بترأخي النية عنه لجواز صحته باعتبار تقدم  
النية المتأخرة عنه فاجاب عنه بقوله ولا يمكن ذلك لان اعتبار تقدم المتأخر  
لا يتصور الا بطريق الاستناد والاستناد لا يتصور الا في الامور الشرعية كالملك  
في المغصوب فان الغاصب ملكه باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب في ملك  
زواآئده وبنت نسب الولد من الغاصب لاني الامور الحسية لا ترتفع الى غلط  
الحس ولا في الامور العقلية لانه ثبت باعتبار الشرع فيختص بالامور الشرعية  
وههنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهي امر عقلي وجداني فاذا حصلت  
في وقت لا تحصل في وقت قبله بل يقتصر على ذلك الوقت ولانه لو جاز ذلك لامكن  
ان يجعل العبد افعاله المباحة الماضية عبادة باعتبار تقديم النية الموجودة  
في الحال وذلك باطل ولجاز اعتبار تقديم النية الحاصلة بعد الزوال في الاداء

(قلنا) في جوابه على طريق القول بموجب  
العلة (الاطلاق في التعيين) اي سلمنا  
ان تعيين الصوم واجب لكن الاطلاق  
في التعيين تعيين فانه اذا كان في الدار زيد  
وحده قليل له يا انسان ينصرف النداء اليه  
قطعا بخلاف اصل الامساك فانه لما احتل  
العبادة والعادة لم يصب بالاطلاق فاحتج الى  
التمييز بالنية ولا يفتر الخطأ في الوصف بان نوى  
الصحيح المقيم النفل او واجبا آخر (اذا الخطأ  
لبطلانه اطلاق) يعني ان الوصف المذكور  
خطأ لما لم يكن مشروعا يبطل ولما لم يكن لازما  
بقي الاطلاق وقد عرفت انه تعيين (ثم)  
الشافعي (اوجبه) اي التعيين (من  
الاول) اي اول اليوم حتى شرط التبيين  
(لشيوع الفساد) يعني ان كل جزء يشتر  
الى النية صحة وفسادا فاذا عدت في جزء  
فسد ذلك الجزء فشاع الفساد الى الكل لعدم  
التجزى صحة وفسادا ولا يمكن اعتبار تقدم  
النية المتأخرة (لاستثناء الاستناد) ههنا  
واعبار التقدم لا يتصور الا به والاستناد ان  
ثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع التمهيد  
حتى يحكم بشيئونه في الزمان المتقدم



وقبله في القضاء ولجاز في الصلاة ايضا لكن اللوازم باطلة فكذا الملتزم فان قيل  
بطلان ذلك الجزء بتأخر النية انما هو لا تفصال المشروط عن الشرط وذلك  
موجود في تقديم النية من الليل ايضا مع انه جاز عندكم قلنا ان التقديم واقع على  
جمله الا مسالو لم يعترض على ما تقدم من النية ما يبطله مما يضافه من ترك  
العزيمة والافطار بعد الصبح اذا المقطر في الليل لا ينافي الصوم ولا عزيمته بالاجاع  
لعدم اتحاد المحل وهو شرط في التناهي فاذا لم يبطل يحكم ببقائه الى حين الشروع  
لتعذر اعتبارها مع الشروع لان وقت الشروع امر خفي لا يعرف الا بالنعوم  
ومعرفة ساعات الليل وفيه الحرج كيف وان ذلك الوقت وقت غلبة النوم واما  
التأخر فلا يمكن اعتبار تقدمها كالنية في الصلاة جعلت باقية من اولها الى  
آخرها ولم يعتبر ما وجد في اثباتها من النية قلنا نحن لا نقول ان النية المتأخرة ثبتت  
في الزمان المتقدم بطريق الاستناد حتى يقال لا يمكن ذلك فيما نحن فيه بل نقول فرقا  
بين الاستناد والتقدير ان النية موجودة في الزمان المتقدم تقديرا لاستنادا كما ان  
النية المتقدمة التي لا تقارن شيئا من اجزاء النهار تعتبر مقارنة لها تقدير او توضح  
مبنى على مقدمات مسلمة عند الخصم منها ان الامسال ركن واحد ممتد من اول  
النهار الى آخره غير متجزئ صحة وفساد ومنها ان اقتران النية بجميع اجزاء الصوم  
ساقط لتعذره كما في سائر العبادات ومنها ان وجود النية حقيقة حال ابتداء  
الشروع ساقط ايضا لتعسر المضي الى الحرج ومنها ان حال ابتداء الصوم نظير  
حال بقاء الصلاة من حيث لزوم الحرج وحال البقاء في الصوم نظير حال الابتداء  
في الصلاة من حيث امكان اقتران النية به من غير حرج ومنها ان تعسر اقتران  
النية بابتداء الصوم يجوز لتقديم النية مع فصلها عن ركن الصوم بالكلية حتى  
لو نوى في اول الليل ولم يخطر الصوم بباله الى الغروب يجوز صومه بالاجاع مع ان  
النية لم توجد حال الشروع ولا حال البقاء حقيقة وانما جعلت موجودة تقديرا  
فصار للنية المتقدمة بهذا السبب امر ان احدهما فضل الاستيعاب حيث  
استوعب جميع اجزاء الامسال تقديرا والتناهي نقصان حقيقة الوجود عند  
الاداء اذا ثبت هذا فاعلم ان تقديم النية كما جاز للعجز الداعي اليه وهو تعذر اقترانه  
بجميع اجزاء الصوم وباول الشروع كذلك جاز تأخرها ايضا للعجز فان بعض  
المكلفين يتعذر عليه اقتران النية باول الشروع لضرورة التأخير كمن يقيم بعد  
الصبح والمغنى عليه فيبقى بعد الصبح والمناض طهرت والصبي بلغ والكافر اسلم  
كلهم في الليل ولم يعلموا بوجوبه الا بعد الصبح وقد نسي النية في الليل وهو امر

غالب

غالب وقد يشبهه عليه رأس الشهر وهو ايضا معتاد قد جاءت ضرورة تأخير  
النية في حقهم لتعذر اتصالها باول اليوم واذا جاءت الضرورة الداعية الى التأخير  
وكان التقديم للضرورة مع الفصل عن ركن العبادة بالكلية ثابتا بالاتفاق فلا ن  
يثبت التأخير بسبب الضرورة الداعية اليه مع الوصل بالركن اولى وكما حصل  
لما تقدم من النية امر ان كذلك حصل لما تأخر منها امر ان رجحان في الوجود  
عند العقل ونقصان لقصوره عن الجملة حقيقة بقليل يحتمل العقول ان القليل قد  
يعنى كالجساسة القليلة والاتكشاف القليل في الصلاة فاستوى التقديم والتأخير  
في طريق الرخصة من حيث ان لكل منهما كمالا ونقصانا وضرورة داعية فاذا جاز  
التقديم جاز التأخير ايضا بل هو ارجح لان الاستيعاب فيه موجود ايضا لانا اثنا  
النية في الاكثر مقام الكل فاستوعبت الكل فصار جهة نقصان في المتأخرة  
معارضة لجهة الكمال في المقدمة فبقى جهة الكمال للمتأخرة سالمة عن المعارض  
ولان ترجيح البعض الذي وجد فيه النية ترجيح ذاتي لانه ترجيح بكثره الاجزاء  
وترجح البعض الذي لم يوجد فيه النية ترجيح عرضي لانه ترجيح بوصف العبادة  
بمعنى ان العبادة لا تصح بدون النية فيفسد ذلك ثم يشيع الفساد فيرجح ذلك الجزء  
الفاصل على الصحيح بهذا الاعتبار والذاتي اولى من العرضي فان قيل ان ما ذكرتم  
من الاستيعاب بالكل والترجح الذاتي مبنى على اعتبار تقدم النية المتأخرة  
ولا يمكن ذلك لانه لا يمكن الا بطريق الاستناد ولا استناد ههنا على ما تقدم اتقا  
قلنا وان لم يمكن تقدمها بطريق الاستناد لكنه يمكن بطريق التقدير فاعتبرنا  
تقدمها تقديرا على ما ذكره رحمه الله فان قيل ان المعدوم المسبوق بالوجود يمكن  
ان يقدر تحققه استصحابا بان يجعل وجوده في حكم الباقي واما المعدوم بالعدم  
الاصلي فلا معنى لتقدير تحققه فيما مضى من اوقات العدم فالنية المتقدمة من  
الليل يمكن تقدير تحققها في جميع اجزاء الصوم ما لم يفرغ عنها او يطرأ عليها  
ما ينافيها من الكل بعد طلوع الفجر بخلاف النية المتأخرة قلنا انكم كما جعلتم  
المنقضي كائنا تقديرا باعتبار الكون كذلك نجعل الاثني كائنا لكونه يصدد  
الكون وايضا ان الاقتران ببعض اجزاء المركب الذي اتحدت اجزأه كالاقتران  
بكله والصوم كذلك لان جملة الامساكات الكائنة في يوم شيء واحد لعدم  
اختلاف اجزأه فالاقتران بجزءه منه كالاقتران بكله فلم يحل جزء منه عن النية  
اصلا فان قيل ان الجزء الاول قد فسد قبل ان تقترن النية به وبعد الفساد لا يعود  
صحيحا حتى تقدر النية فيه للتحسين قلنا لان لم انه فسد بل حاله موقوف على وجود

٦١ ز ل

وانما قلنا ببقاء الاستناد ههنا لانه انما يمكن  
في الامور الشرعية كالمالك في المصوب  
وتحويه واما في الامور الحسية والعقلية  
فلا يمكن وههنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة  
النية وهي امر وجداني فاذا حصلت في وقت  
لا تحصل في آخره كالنية بعد الزوال وقبله  
في القضاء (قلنا) في جوابه لا نقول ان  
النية المعترضة ثبتت في الزمان المتقدم  
بطريق الاستناد بل نقول انها موجودة  
في الزمان المتقدم تقديرا كما ان النية المتقدمة  
التي لا تقارن شيئا من اجزاء اليوم تصير  
مقارنة لها تقديرا وايضا للاكثر حكم الكل  
في كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر  
بالنية بمنزلة اقتران الكل بها تقديرا



النية في الاكثر فان وجدت فيه يتقلب صوما شرعيا والافسد ولا يفيد وجودها في الاقل اعني بعد النخوة الكبرى اذا لا اعتبار بالاقول عند فساد الاكثر كالا اعتبار بوجودها عند صحة الاكثر واليه اشار بقوله فاذا وجدت في الاكثر بقدر وجودها فيه فان قيل قد ذكرتم ان حال الاستدعاء في الصوم تطير حال البقاء في الصلاة في تعذر اقتران النية به وحال البقاء في الصوم تطير حال الاستدعاء في الصلاة في تبسر الاقتران فاستويا فوجب ان لا تجعل النية المعترضة في الصوم صحيحة كما لا تجعل النية المعترضة في الصلاة صحيحة لها قلنا ان الصلاة مختلفة الاجزاء فلا تقدر النية المعترضة فيها من اولها بخلاف الصوم فانه مقعد الاجزاء فيمكن اعتبار النية المعترضة من اوله تقديرا فان قيل ان الحاجة الى جواز التقديم عامة في جميع المكلفين بخلاف الحاجة الى جواز التأخير فانها خاصة في حق البعض في بعض الاوقات كما ذكرتم واحكام الشرع مبنية على الغالب لا التادر قلنا انما سويت بين الاصل والفرع في اصل الحاجة لا في قدرها والخاص في موضعه كالعام في مواضعه والحاجة الى تجويز الصوم بالنية المتأخرة خاصة فيما شرع من الصوم في وقت معين فاخص جوازه وضرورة التأخير ليست من النادر الذي لا يتنى عليه الاحكام بل هي كثيرة في نفسها وان كانت قليلة بالاضافة الى ضرورة التقديم فان قيل ضرورة التأخير لا تختص بمقابل نصف النهار بل قد توجد فيما بعده ايضا قلنا نعم الان فيما قبل نصف النهار يترك اشتراط النية في كل اليوم الى خالف وهو الاكثر فيقوم مقام الكل وفيما بعده يفوت الاصل والخلف جميعا يفوت الصوم لان الاقل في مقابلة الاكثر في حكم العدم (قوله والتقدير الذي اعتبرناه غير الاستناد) فان تقدير الشيء عبارة عن اعتباره في وقت مقدم باعتبار تحققه في المستقبل والاستناد عبارة عن اعتبار الشيء في وقت ماضى باعتبار وجوده الآن (قوله فظهر) يعني ان النية التقديرية لما كانت كافية في الصوم في اول النهار لكونها عبادة قاصرة بالنسبة الى ما بعد النخوة الكبرى ظهر ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية الحقيقية لم يفسد بل حاله موقوف لاحتمال ان توجد النية قبل النخوة الكبرى (قوله لما عرف انه لا يمنع) قالوا النذر المعلق على الشرط لا يجوز تعجيله قبل وجود الشرط بالاتفاق عندنا بخلاف النذر المضاف الى وقت معين فكان ان قال الله على ان اصرى او اتصدق في غد فانه يجوز تعجيله قبل ذلك الوقت عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد والفرق ان المعلق على الشرط لا ينعقد سببا

(والتقدير) الذي اعتبرناه (غير الاستناد) الذي نقاه (وهو) اي التقدير والمراد النية التقديرية (كافي في الطاعة القاصرة) وهي الصوم في اول النهار وقصوره باعتبار قصور ميل النفس الى المقطرات فظهر ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية لم يفسد بل حاله موقوف فاذا وجدت النية في الاكثر بقدر وجودها فيه ايضا فيصح لوجود النية التقديرية ولا يفسد لاستقاء النية اصلا ثم لما فرغ من النوع الثاني من الوقت شرع في الثالث منه قال (واما) ذلك (ظرف له) اي للمؤدى (وشرط لادائه) لا بمعنى امتناع تقديم الاداء عليه لما عرف انه لا يمنع عند ابي حنيفة وابي يوسف اصلا

في الحال عندنا بل ينعقد عند وجود الشرط والمضاف الى الوقت ينعقد في الحال سببا لان الاضافة لا تمنع السببية في الحال بخلاف التعليق على الشرط فانه يمنعها (قوله فاذا علمه) اي قبل الوقت المعين واما اذا علمه قبل النذر ثم نذر فلا لانه قبل انعقاد السبب (قوله بمعنى نية فوته) يعني يجوز تعجيل هذا النوع من النذر المعين ايضا قبل الوقت المعين لما ذكر (قوله كعين نذريه الصوم) اطلقه فنحل يوم العيد وايام التشريق فانه لو نذر الصوم فيها بان قال لله على - صوم يوم النحر او صوم يوم العيد وايام التشريق او قال صوم غد والغد يوم النحر صرح النذر في جميع هذه الصور خلافا لزم والشافعي قال ان الصوم غير مشروع في هذه الايام لكونه منهي عنه وليس للعبد شرع ما ليس بمشروع كالصوم ليلا ولان ادنى درجات المنهي كون المنهي عنه ممنوعا والممنوع لا يكون مأذونا فيه ومن شرط صحة النذر كون المنذور مأذونا فيه وقال الحسن عن ابي حنيفة انه اذا نذر على يوم النحر او التشريق لا يصح واذا قال غدا والغد يوم العيد يصح نذره لانه لم يصرح بالمنهي عنه كالمراة اذا قالت لله على - ان اصوم غدا والغد يوم حيضها صح نذرها ولو قالت على - ان اصوم يوم حيضى لم يصح قلنا ان المنهي عن الشرعيات يقتضى ان يكون المنهي عنه متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه يوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم عليه فيعاقب وبين ان يكف نفسه عنه فيتاب ولهذا قال محمدان النبي عليه السلام نهانا عما نكون لاعما لا نكون لان النبي عنه لغو اذا لا يقال للاعنى لا يصح فاذا كان متصور لوجوده صح نذره فان قيل مجرد كونه متصور الوجود غير كافي في صحة النذر لان من شرط صحته كونه مأذونا فيه والصوم في هذه الايام ممنوع عنه قلنا ان الصوم في هذه الايام من حيث ذاته اعني انه قهر النفس على قصد التقرب حسن ومشروع فيه ومن حيث انه ترك اسيابة دعوة الله تعالى قبيح ممنوع فيصح نذره باعتبار حسنه الذاتي ويلزمه الافطار باعتبار قبحه العارضى ثم يقضيه لصحة اصله واختلفوا في لزوم الافطار في ذلك اليوم قيل بطريق الوجوب وقيل بطريق الندب ثم المراد بنذر الصوم في الوقت المعين مثل ان يقول الله على - صوم رجب هذه السنة او يوم الخميس بعينه بخلاف ما لو قال على - صوم يوم او شهر او شهر رجب فانه نذر مطلق ولو قال على - صوم هذه السنة لكون نذرا مقيدا ويلزمه افطار الايام المنهية ثم يقضيها موصولا ومنصولا لان النذر بالسنة المعينة نذر بهذه الايام لانها لا تخلو عنها لكنه لا يلزمه قضاء رمضان هذه السنة

بل (بمعنى فوته) اي فوت الاداء (فوته) اي فوت الوقت (وسبب) ايضا (لوجوب ادائه كعين) اي ذلك الوقت كوقت معين (نذريه الصلاة او الصدقة واما نفسه) اي نفس الوجوب (فبالنذر) قال في شرح الجامع الكبير السلباني يجوز تعجيل ما وجبه الله تعالى مضافا الى الوقت كالزكاة وصدقة الفطر فكذلك ما وجبه العبد مضافا اليه وكان في الزكاة نفس الوجوب بالنصاب ووجوب الاداء عند تمام الحول تيسيرا فكذلك نفس وجوب المنذور بالنذر ووجوب الاداء بالوقت المعينه فاذا علمه كان بعد الوجوب بخار (وحكمه) اي حكم هذا النوع (جواز التقديم) اي تقديم الاداء (عليه) اي على الوقت لانه لما كان سببا لوجوب الاداء جاز تقديمه عليه اذا القاد في تقديم الاداء على سبب نفس الوجوب (واما) ذلك الوقت (معياره) للمؤدى هذا شروع في بيان النوع الرابع من الوقت (وشرط للاداء) بمعنى فوته فوته كما مر (وسبب له) اي لوجوب الاداء لان نفس الوجوب لما سبق (كعين نذريه الصوم)



وان لم تخل السنة عنه ايضا لانه لا يصح التزامه بالنذر لان صومه مستحق عليه من جهة الشرع فلا يصح نذره كذا قالوا وفي الغاية قواهم لوقال الله على صوم هذه السنة افطر الايام المنية وقضاها محمول على ما اذا نذرها قبل عيد الفطر اما اذا قال في شوال الله على صوم هذه السنة لا يلزمه قضاء يوم الفطر وكذا لو قال بعد ايام التشريق لا يلزمه قضاء يوم العيد وايام التشريق بل يلزمه صيام ما بقي من السنة واعترض عليه بان هذا سهولان قوله هذه السنة عبارة عن اثني عشر شهرا من وقت النذر الى وقت النذر وهذه المدة لا تخلو عن هذه الايام فيكون نذرا بها واجيب عنه بان المسئلة كما هي في الغاية لان كل سنة عربية معينة عبارة عن مدة معينة لها مبدأ ومختم خاصان عند العرب مبدأها المحرم وآخرها ذوالحجة فاذا قال هذه السنة قائما بقيد هذه الاشارة الى التي هو فيها حقيقة كلامه انه نذر بالمدة المستقبل الى آخر ذى الحجة والمدة الماضية التي مبدأها المحرم الى وقت التكلم فيلغوفى حق هذه المدة الماضية ويؤيده ما ذكره قاضيان والخلاصة لو قال الله على ان اصوم الشهر فعليه صوم بقية الشهر الذي هو فيه وكذا لو قال الله على صوم هذه السنة يلزمه الصوم من حين حلف الى ان تمضي السنة وليس عليه قضاء ما مضى قبل المين من تلك السنة (قوله كان بعد الوجوب) اي نفس الوجوب (قوله او الاعتكاف) وذلك بان قال الله على اعتكاف هذه الايام العشرة او هذا الشهر او رجب هذه السنة لزمه اعتكافها بلياها متتابعة ولو افسد اعتكاف يوم يجب عليه اتمام باقي الايام والنهر وقضاء يوم افسده ولا يلزمه الاستقبال لان التتابع انما ثبت من مجاورة الايام بالنذر بخلاف ما لو قال الله على اعتكاف عشرة ايام او شهر منكرا وافسد اعتكاف يوم فانه يلزمه الاستقبال ولا يجبر به قضاء ما افسده لان التتابع فيما ثبت بالنذر قصد افعراى فيه صفة التتابع (قوله فانها شبه المعيار) اي من حيث انها لاتسع الاجزا واحدا وليست بمعيار حقيقة لتوسعها عن ايام الحج (قوله فيؤدى بالطلق) بان قال نويت الصوم او الاعتكاف (قوله تفريع على نفي النقل للمعيارية والشرطية) لو قال تفريع على المعيارية لكان اولى واخصر (قوله لا عبرة لارادته) بل بسجد سجدة السهو (قوله قبل الزوال) الاولى ان يقول قبل الفحوة الكبرى او قبل نصف النهار لان المختار ان النية المعتبرة ما وجدت في اكثر النهار من وقت طلوع الفجر وهو ما قبل الفحوة لا ما قبل الزوال (قوله كوقت صوم الكفارة) من كفارة المين والظهار والقتل وجزاء الصيد والخلق

والمصلحة

والمصلحة والصوم (قوله وصوم النذر المطلق) اي المطلق عن تعيين الوقت لا عن جميع القيود فان قوله الله على صوم شهر متتابع او صوم سنة متتابعة داخل في هذا القسم مع انه مقيد بشرط التتابع كقوله الله على صوم شهر او صوم سنة او صوم يوم لكن بين قوله صوم سنة وبين قوله صوم سنة متتابعة فرق من وجه آخر وهو انه يلزمه قضاء خمسة وثلاثين يوما في قوله الله على صوم سنة خمسة للايام المنية وثلاثون لرمضان تلك السنة بخلاف قوله الله على صوم سنة متتابعة فانه لا يلزمه قضاء رمضان هذه السنة وانما يلزمه قضاء الايام المنية كما في نذر السنة المعينة كما تقدم وذلك لان السنة المنكسرة بلا شرط التتابع يجوز خلوها عن رمضان لانها اسم لاثني عشر شهرا لا بقيد كون رمضان وشوال وذى الحجة منها وكذا يجوز خلوها عن الايام المنية ايضا لكونها اسما للايام المعدودة المعينة لا بقيد كون يوم الجمعة والاثنين ويوم العيد والتشريق منها فلم يكن النذر بالسنة بلا شرط التتابع نذرا بتلك الايام فيجب عليه قضاء خمسة وثلاثين يوما حتى لو صام تلك الايام لا يخرج عن العهدة كما خرج عنها في نذر صوم السنة المعينة والسنة المنكسرة المقيدة بشرط التتابع بل يلزمه اعادتها وهل يجب وصل صوم خمسة وثلاثين بما مضى من السنة قيل نعم وقيل لا والحاصل ان ههنا ثلاثة فصول نذر السنة المعينة ونذر المنكسرة بشرط التتابع ونذر المنكسرة بلا شرط التتابع فالاول والثاني متساويان في لزوم قضاء الايام المنية وفي عدم لزوم قضاء رمضان اما لزوم الاول فلهذا نذرهما واما عدم لزوم الثاني فلعدم صحة نذره وقد اذاه وفي خروج العهدة فيما اذا صامها ومختلفان في لزوم الاستقبال بالافساد في الثاني وعدم لزومه في الاول واما الثالث فهو متحد مع الاولين في لزوم قضاء الايام المنية ومخالف لهما في لزوم قضاء رمضان فيه دونهما (قوله معيار للصوم) ولهذا لا يتحقق قضاء صومين في يوم واحد ولا اداء كفارتين ولا نذيرين ولا قضاء وكفارة معا (قوله والموجب في الاداء) وهو الخطاب لان القضاء يجب بما يجب به الاداء (قوله لانها بالحنث) قال في الكشف سبب الكفارات ما تضاف اليه من ظهار او قتل او عيب ونحوها ابروا عدل وانما عدل رحمه الله عنه الى الحنث لان الحنث هو السبب الحقيقي لهما والمين هو المجازي لان المين لم يشرع للكفارة بل شرع للبر المانفي للكفارة وادنى درجات الاسباب ان تكون مفضية الى المسببات لا منافية لهما الا انها لما كانت منقلبة موجبة للكفارة عند انتقاضها بالحنث قالوا ان المين سبب مجازي للكفارة تسمية للشيء باسم ما يؤول

ل ن ذ

(و) صوم (النذر المطلق) صوم (القضاء)  
فان وقت كل منها معيار للصوم وهو ظاهر  
لا شرط للاداء اذ لا قضاء لهما ولا سبب لوجوب  
الاداء لعدم تعيينه ولا نفس الوجوب لانها  
بالحنث والنذر والموجب في الاداء

او الاعتكاف) فانه معيار للمؤدى وشرط  
للاداء وسبب لوجوبه واما نفس الوجوب  
فبالنذر (ويطلق به) اي بهذا الوقت  
(سنة نذرها الحج) فانها شبه المعيار وشرط  
للاداء بالمعنى السابق وسبب لوجوب الاداء  
(وحكمه نفي النقل) لمعيارية (لا) تنفى  
(واجب آخر) لان التعيين بولاية النافذ  
يؤثر في حقه ولا يعدو الى حق الشارع بمن لم  
مر به القطع الصلاة وعليه سجدة السهو لا عبرة  
لارادته (فيؤدى بالطلق) تفريع على نفي  
النقل للمعيارية والشرطية اي اذا كان كذلك  
يؤدى المنذور من الصوم والاعتكاف بطلاق  
الاسم (و) مع (الخطأ) في الوصف بان نوى  
النقل لا واجبا آخر لما عرفت ان نية الواجب  
صحبة (و) يؤدى ايضا مع (النية قبل  
الزوال) كما في رمضان (واما) ذلك الوقت  
(معياره) هذا شروع في النوع الخامس  
(كوقت صوم الكفارة)



اليه لانه يصير سببها في المأك عند وجود الخنث بزوال البرص كان السبب الحقيقي هو الخنث وقالوا ان الاضافة في قولهم كفارة اليمن من قبيل الاضافة الى السبب المجازي خلافا للشافعي حيث قال ان السبب الحقيقي للكفارة هو اليمن بدليل الاضافة والخنث شرطه قلنا لما يكن اليمن مفضيا الى الكفارة بل منافيا لها لم يكن سببها (قوله فلان الموضوع الاصل) يعني ان الموضوع الاصل في غير رمضان وغير النذر المعين هو النقل وغيره هو المحتمل فاذا لم توجد النية من الليل او من اول النهار يقع امساكه عن الموضوع الاصل للوقت ثم لا ينقلب الى واجب آخر بالنية فلا بد من النية من الليل ومن اول النهار وكذلك لا بد من تعيينها من الليل او من اول النهار لذلك الوجه فلو قال واما وجوب السبب والتعيين لكان اولي (قوله وذلك) اي الاشكال من وجهين على ما هو الظاهر من التلويح وصرح به في الكشف ويدل عليه قوله الاتي فثبت الاشكال ويجوز ان تكون الاشارة الى وجه المشابهة ثم بيان الاشكال على الوجه الاول ظاهر واما على الوجه الثاني فلان وقته العبر بالاتفاق وذلك يقتضي كونه ظاهرا كوقت الصلاة ثم توسيع محمد مع التأميم بالموت مشكل لان توسيعه يقتضي الظرفية كني العبر وتأنيبه بالموت يقتضي المعيارية كوقت الصوم لان بالموت تعين الاشهر من السنة الاولى عنده وقوله فلا يكون كالصلاة فترجع على قوله مع التأميم بالموت بعد التأخير لانه لا يأثم بالموت بعد تأخير الصلاة عن اول وقتها قبل خروج الوقت وكذلك تضيق ابي يوسف مع القول بالاداء متى فعل مشكل لان تضيقه يقتضي المعيارية على ما تقتضيه سني العبر وتوسيع محمد وقوله بالاداء متى فعل يقتضي الظرفية وقوله فلا يكون كالصوم فترجع على قوله مع القول بالاداء متى فعل لان الصوم لا يكون اداء متى فعل فثبت الاشكال على الوجهين الا انه على الوجه الثاني ثبت ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان الظاهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف حيث حكم بالتضييق وان قال بالاداء متى فعل والظرفية عند محمد حيث حكم بالتأميم وقال في الكشف عن شمس الاثمة في بيان الثاني من وجهي الاشكال والثاني بالنسبة الى سني العبر فان الحج فرض العبر ووقته اشهر الحج من السنين التي تاتي بفضل الوقت عن الاداء وذلك محتمل في نفسه فكان مثبها فعلى هذا كان الاشكال في وقته بالنسبة الى الاشهر مع قطع النظر عن اختلافهما في التضيق والتوسيع (قوله وحكمه

الحجة في العمر) لان وقته العبر كما ذكرناه (قوله انه لما تضيق ولم يجوز التأخير كما قال ابي يوسف) وعن ابي حنيفة ما يدل عليه ايضا حيث سئل عن له مال أبيع به ام يتزوج فقال بل يبيع به فان اطلاق الجواب بتقديم الحج مع ان التزوج قد يكون واجبا في بعض الاحوال دليل على ان الحج لا يجوز تأخيره فان قيل قد ثبت ان النبي عليه السلام حج في سنة عشر وكان فرض الحج في سنة ست ولولم يجوز التأخير بل يجب الفور لما اخره عليه السلام قلنا ان ما نزل في سنة ست قوله تعالى واتموا الحج والعمره لله وهذا دليل على اتمام ما شرع فيه وليس في ذلك دليل على الاجباب من غير شروع وانما فرض الحج بقوله تعالى والله على الشا من البيت من استطاع اليه سبيلا وهي نزلت سنة تسع وتأخيره الى العاشرة اما لانها نزلت بعد فوات الوقت والخوف من المشركين على اهل المدينة اذ كان لهم قرب عهد في ذلك الوقت (قوله لانه نفي الظرفية) كيف وقد اتفقوا على ان وقته العبر (قوله عن العام الاول) متعلق بكل من اخر وحكم على طريق التنازع لان ابي يوسف اتم بالتأخير ابتداء ومحمد توقف كما سياتي (قوله فيحكم بارتفاع الانتم) ولعل المراد بالانتم المرتفع هو الانتم الحاصل بترك الاداء في الوقت الاول لاهومع الحاصل بتأخيره بل الانتم الحاصل بتأخيره لا يرتفع بدون التوبة فان قيل انه لما كان اداء متى فعل فإين حصل الانتم بترك الاداء في الوقت الاول قلنا نعم الا انه قوت شرف الوقت الاول حتى سقط عدالته عنده (قوله كما اذا نذر ان يعتكف ام) وفي التنزيل نظر تأمل (قوله لكون الحياة اليه مشكوكا) لا يخفى عليك ان الصواب ان يعمله بقوله لان ما وجب كاملا لا يؤدي ناقصا تأمل (قوله ترجحت بكون الحياة الى العام القابل مشكوكا) فيه ان جهة اصالة الصوم المستقل انما ترجحت لعوده الى الاصل بزوال المانع وهو صوم رمضان وذلك لان الاصل في الاعتكاف ان يكون بصوم مستقل الا ان شهر رمضان لما تعين لصومه ولم يمتكن في ذلك الشهر صوم آخر للمندور حصل هو في ضمن صوم رمضان ولما صام رمضان ولم يعتكف عاد الى الاصل بزوال المانع لا بما ذكره من كون الحياة مشكوكا الى العام القابل (قوله مطلقا) اي سواء غلب على ظنه القوت ام لا (قوله وقيل ان لم يمت بعد الظن به) لا يخفى عليك ان الصواب ان يقول ان لم يغلب على ظنه الموت على ما ظهر من كلام ابي الفضل لان حاصل قول محمد على هذا القول ان تأخير الحج جائز الى وقت تحقق غلبة الظن بالموت حتى لو مات قبل تحقق

ولما ورد انه لما تضيق ولم يجوز التأخير كما قال ابي يوسف تعين ان وقته العام الاول فكيف يكون اداء في العام الثاني ولما توسع وجاز التأخير كما قال محمد تعين ان وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت في العام الثاني والحكمان متناقضان اراد ان يدفعه فقال (ابي يوسف ربح المعيارية) احتياط لان الحياة الى العام القابل مشكوكا لانه نفي الظرفية بالكلية (فأتم بالتأخير) اي حكمه بانهم من اخره عن العام الاول حتى ابطال عدالته اما اذا اداء

بالاخرة فيحكم بارتفاع الانتم لزوال الشك (وان قال بالاداء بعده) اي وان اعترف بكون الحج المأني بعد العام الاول اداء نظر الى جهة الظرفية فان قيل لم ارجح المعيارية احتياط لان كون الحياة الى العام القابل مشكوكا وجب ان لا يلاحظ جهة الظرفية بل يجوز بكون الحج المأني في العام القابل قضاء كما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف حيث يجب قضاء الاعتكاف بصوم مستقل ولا يجوز في رمضان الثاني لكون الحياة اليه مشكوكا قلنا انما لم يجوز القضاء في رمضان الثاني لان جهة اصالة الصوم المستقل ترجحت بكون الحياة الى العام القابل مشكوكا فوجب الجزم بعدم اجرائه في ضمن رمضان الثاني وان بلغه والحكم بالنهي اذا وقع بجهة الاصل لا يبطل بعده كما سياتي وليس ههنا جهة اصالة للمعيارية حتى يرجح بما ذكر ترجحا يؤدي الى الجزم بانتفاء جهة الظرفية (ومحمد) ربح (الظرفية) نظرا الى ظاهر الحال لانه نفي جهة المعيارية قطعاً (فجوزه) اي التأخير لكن لا مطلقا بل (ان لم يفوت) قال نفي الاسلام وشمس الاثمة بسعه التأخير عند محمد من السنة الاولى لكن جواز التأخير مشروط بعدم التفويت مطلقا حتى لو فوته بعد التمكن في السنة الاولى يأثم (وقيل ان لم يمت) اي المكلف (بعد الظن به) اي بالموت

(وحكمه وجوب نية النية وتعيينها) اما وجوب النية فلكونها عبادة واما وجوب التبيين فلان الموضوع الاصل في غير المعين النقل فاذا لم يبينها يقع الامساك منه فلا ينقل واما وجوب التعيين فله عدم تعيينه (و) حكمه ايضا (عدم القوت) الى آخر العبر اذ ليس له وقت معين (و) حكمه ايضا (ان لا تضيق) وقته بمعنى الوجوب فورا ذكره نفي الاسلام في شرح التتويج (هو الصحيح) لا ماروي عن الكرخي انه تضيق عند ابي يوسف كالحج (واما) ذلك الوقت (مشكل) في الزيادة والمساواة هذا شروع في النوع السادس (يشبه المعيار والظرف كوقت الحج) وذلك من وجهين الاول بالنسبة الى سنة الحج فانما تشبه المعيار من جهة انها لا تنوع الاجزاء واحدا كالتأخير للصوم وتشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلاة الثاني بالنسبة الى سني العبر فان محمد اوسع مع التأميم بالموت بعد التأخير فلا يكون كالصلاة واما يوسف يضيق مع القول بالاداء متى فعل فلا يكون كالصوم فثبت الاشكال (وحكمه الحجة في العمر) ولو بعد السنين نظرا الى جهة الظرفية (والا ثم بالتفويت) نظرا الى جهة المعيارية



قال الشيخ أبو الفضل في إشارة الاسرار قال محمد وال شافعي الحج يجب موسعا يحل فيه التأخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت ثم ذكر في آخر كلامه محمد له اذا مات قبل ان يحج فان كان جفاة لم يلحقه طم وان كان بعد ظهور امارات يشهد معه قلبه بانه لو اخر يفوت لم يحل له التأخير ويصير مضيقا عليه قيام الدليل فان العمل بدليل القلب عند عدم دليل قوته واجب وقال صاحب الكشف مذهب

اليه محمد من تجوز التأخير بشرط سلامة

غلبة الظن جفاة لا يأثم اصلا واما بعد فتحها فلا يجوز تأخيرها بل يأثم به لكونه مضيقا يقول محمد بعد غلبة الظن بالموت مثل قول أبي يوسف في التضييق (قوله على ما ذكره الشيخان اه) عبارة الكشف هكذا اعلم ان ما ذكره محمد من جواز التأخير بشرط سلامة العاقبة على ما ذكره في المبسوط وفي البرزوي وغيرهما مشكل انتهى ومنه ظهر ان المراد من الشيخين صاحب المبسوط وغير الاسلام (قوله فلان ما ذكره انما هو حكم الموسع) فيه ان ابا الفضل انما ذكر حكم الحج وقال انه موسع فكيف يصح القول بان ما ذكره انما هو حكم الموسع الذي ليس فيه جهة المعيارية اذ لم ينكر جهة المعيارية في الحج (قوله وقد قال صاحب الهداية) ولصاحب الكشف ان يقول ان ما ذكره صاحب الهداية غير مسلم ايضا ولو سلم فقال المباح والمندوب ليس مثل الفرض وما نحن فيه هو الفرض (قوله لا غرو) بالغين المعجمة والراء المهملة اى لا يجب كذا في المصباح (قوله ذلك التطوع) لو قال ذلك المتوكل كان اولى (قوله صيانة لدينه) اعني ما فرض عليه من حجة الاسلام (قوله جمع رقة بالضم والكسر) وفي المصباح الرقة بضم الراء في لغة بني عيم والجمع رفاق وبكسرهما في لغة قيس والجمع رفق مثل سدره وسدر فعلى هذا ظهر ما في عبارته من الخلل (قوله والجواب المشهور اه) قال نحر الاسلام لكما تقول الحجة عن هذا يقوت الاختيار وهذا بنا في العبادة ولا تصح العبادة بلا اختيار لكن الاختيار في كل باب بما يليق به والاحرام عندنا شرط بمنزلة الوضوء فصح فعل غيره بدلالة الامر فاما الافعال فلا بد من ان تجرى على بدنه انتهى وقال في شرحه يعني ان الحجة عن التطوع يقوت الاختيار وكل ما يقوت الاختيار بنا في العبادة فالحجة عن التطوع بنا في العبادة اما الصغرى فلو قوع ما لم يرد وعدم وقوع ما اراد وليس المراد بتقويت الاختيار الا ذلك واما الكبرى فلان العبادة لا تصح بلا اختيار واحد المتنافيين وهو العبادة ثابت فينتفي الاخر وهو الحجة فان قيل هذا منقوض بما ذكر من جواز احرام الرفاق عنه عند الانعفاء فان الحج يقع عنه ولا اختيار ههنا اجاب عنه نحر الاسلام بقوله لكن الاختيار في كل باب بما يليق به يعني لانسلم ان الاختيار معدوم بل هو موجود تقديرا فان اختيار كل باب بما يناسبه والاحرام عندنا شرط بمنزلة الوضوء في الصلاة فصح فعل غيره بدلالة الامر فان عقد الرقة انما يكون ليعين بعضهم بعضا عند العجز ولما عاقد هم عقد الرضاء قد استعان بهم في كل ما يعجز واذن لهم بذلك والاذن دلالة كالاذن صريحا كما في الشرب من ماء السقاية

للفقر آ

(قلنا) في جوابه (الوصف) اى وصف العبادة (عندك كالاصل) في كون كل منها عبادة محتاجة الى النية كما سبق (فاذا لانية في الوصف) لان النية الاولى التي كانت للنفل قد بطلت بالحج فلم توجد نية اخرى للفرض (لاصحة) للوصف فلا يقع ما اذا عن الفرض لا تنفاه شرطه (ودعوى الاستحسان) التي ادعاها الشافعي حيث قال نحر الاسلام قال الشافعي لما عظم امر الحج استحسانا فيه الحجة عن التطوع

للفقر آ فصامت نيتهم مقام نية كالواهم هم بذلك نصا وهذا النوع من الاختيار كافي فيما هو شرط العبادة كالمواضى غير فصله به واما افعال الحج نفسها فلا بد من ان تجرى على بدنه فان النيابة فيما غير جائرة اذ لا يجوز ان يصلى احد عن احدها عند بعض مشايخنا واختاره نحر الاسلام وقال بعضهم تجوز النيابة في الافعال ايضا قال شمس الأئمة وهو الاصمعي الا ان الاولى ان يقفوا به ويطوفوا به ليصكون اقرب الى آدائه هذا فظهر منه ضعف ما ذكره من تضعيف هذا الجواب المشهور لا نقول انهم ارادوا المناقاة لاصل العبادة بمعنى انه يفيض الى الجبر في العبادة لانه وقع ما لم يرد وقد تقدم انه لا جبر في العبادة اصلا (قوله بدلالة معنى في المؤدى) على صيغة اسم الفاعل (قوله فان الدلالة) اى دلالة معنى من المؤدى لا تعارض تصريحه فان الصريح فوق الدلالة (قوله كافي في شرط العبادة) فيه اشارة الى انه غير كافي في نفس العبادة كاذب اليه نحر الاسلام وقيل انه كافي فيما كاذرناه (قوله والمأمور به) قال في الكشف ان النائب بالامر وهو الواجب ينقسم بحسب نفسه الى معين كالكثير الواجبات والى مخير كاحد الاشياء الثلاثة في كفارة اليمين وبحسب فاعله الى فرض عين كعمامة العبادات والى فرض كفاية كصلاة الجنازة والجهاد وبحسب وقته الى موسع كالصلاة والى مضيق كالصوم والى مشكل كالحج والى آداء وقضاء انتهى فعل هذا يكون تقسيم المأمور به الى الواجب الى الآداء والقضاء باعتبار وقته فيكون من مباحث المفيد كالموسع والمضيق والمشكل فلا يناسب التأخير عن مباحته ويلزم ان يكون الآداء والقضاء مختصا بالعبادات الموقوفة على ما ذهب اليه الشافعي لكن الاختصاص ممنوع عندنا كما صرحوا به واهذا عرفوا الآداء بما يعم الموقفات وغيرها فالاولى في التقسيم ان يقال ان المأمور به ينقسم الى قسمين احدهما باعتبار صفة قائمة بالواجب والاخر باعتبار صفة قائمة بغير الواجب والاول ينقسم الى آداء وقضاء وهما صفتان واجعتان الى نفس الواجب والثاني ينقسم الى موقت وغير موقت والوقت صفة راجعة الى غير الواجب كذا ذكره بعض مشايخنا وهو المناسب لما ذكره الشارح بقوله ولهذا اخر هذا البحث عن مباحث المطلق والمقيد وانما اخره عنهما لانهما مما يتعلق بالامر (قوله لانزع) اى لانزع في اطلاق كل من لفظي الآداء والقضاء بحسب اللغة على اتيان العبادات الموقوفة وغير الموقوفة واما بحسب الاصطلاح الشرعي فعند الشافعي يختصان بالموقوفة ولا يتصور الآداء الا فيما يتصور فيه

صيانة له واشفاط عليه (غير موسوعة) لانه ان اراد بالاستحسان معناه العرفي فلا وجه له لانه لا يقول به حتى بالغ في انكاره فقال من استحسنت فقد شرع وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه حتى تكلم عليه ثم ان ما ذكرنا من الجواب هو الجواب الصواب (والجواب) المشهور المذكور في الكتب (بان الجبر ثانی العبادة) لانه ينافي شرطها وهو القصد والاختيار فبنا فيما بالضرورة (ضعيف) لان الجبر عنده انما هو بالنظر الى وصف العبادة لا اصلها فان ارادوا بمنافاة الجبر للعبادة منافاته لاصل العبادة فلانسلم وجود الجبر بالنظر اليه حتى يتأفاه وان ارادوا منافاته لوصف العبادة اعني التولية سلمناه لكنه لا يضر بل هو المقصود (وفي الاطلاق دلالة التعيين) جواب عن قوله وبه يؤدى بالاتفاق وتقريره ان جوازه باطلاق النية ليس لسقوط التعيين بل لوجوده بدلالة معنى في المؤدى وهو ان المسلم لا يتصل اعباء تلك المشاق للنفل وعليه حجة الاسلام بخلاف ما اذا نوى التفل صريحا فان الدلالة لا تعارض الصريح ولا يرد النقض بنية النفل في رمضان لان وقوعه عن رمضان لتعينه في نفسه بسبب كونه معيارا للدلالة معنى في المؤدى والكلام فيه (والاحرام غير مقصود) جواب عن قوله وبه يذنباه يعني اننا لانسلم ان النية ثمة معدومة بل موجودة تقديرا فان اختيار كل باب بما يليق به والاحرام عندنا شرط كالوضوء للصلاة (فصح فعل الغير) بالامر دلالة



انقضاء فلهذا عرفتوا الاداء تارة بتسليم عين الواجب في وقته المقدرة شرعا والقضاء بتسليم مثل الواجب في غير وقته المقدرة شرعا والاعادة باتيان مثل الاول على صفة الكمال سواء كان في وقته او خارج الوقت وتارة عرفتوا الاداء بفعل الواجب في وقته والقضاء بفعل الواجب بعد خروجه وقته المضيق او الموسع والاعادة بفعل الواجب مرة على نوع من الخلل ثم فعله ثانيا في وقته المضروب له فعلى هذا تكون الاعادة في الوقت لا بعده وهذا تعريف لم يجعل الامر حقيقة في الندب واما من يجعله حقيقة فيه فعرف الاداء بما فعل أولا في وقته المقدرة شرعا والقضاء بما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا والاعادة بما فعل ثانيا في وقت الاداء لخلل في الاول او لعذر يقولهم في تعريف الاداء ما فعل يتناول الفراض والنوافل وقوله أولا احتراز عن الاعادة وقوله في وقته المقدرة احتراز عن القضاء والنوافل وشرعا احتراز عما قدر له لا شرعا كالزكاة يعين له الامام شهر او قوله في تعريف القضاء استدراكا احتراز عما فعل لا بقصد الاستدراك وقوله لما سبق له الوجوب احتراز عن النوافل وقوله مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه ما اتاه الثام بعد الانتباه والمغنى عليه بعد الافاقة وما اتاه الحائض بعد طهارتها من الصوم اذ لا وجوب عليهم عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع وقوله في تعريف الاعادة او لعذر ليكون ماصلا بجماعة بعد ماصلا منفردا اعادة لان طلب الفضيلة عذر فظاهر كلامهم ان الاعادة قسم مقابل للاداء والقضاء خارج عن تعريف كل منهما وعند اجتماعنا انهما قسمان من اقسام المأمورية مؤقتا كان او غير مؤقت ولهذا عرفتوا الاداء بما يشمل الموقفات وغيرها وقالوا تارة بتسليم عين الثابت بالامر فيمثل الفراض والنوافل بناء على ان المندوب مأمور به وعرفتوا القضاء بتسليم مثل ما وجب بالامر واعتبروا فيه الوجوب بناء على انه مبنى على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك فلا يشمل القضاء وقالوا المراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه به اذ الوجوب انما ثبت بالسبب لا بالامر ولان الوجوب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن تسليم عينه واما تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلاة في وقتها مثلا وايتاء ربع العشر فمكن فانه فعل خارجي يقبل التصرف من العبد ويمكن اداء عينه فان قيل سلنا ان نفس الوجوب ثابت بالسبب وانه وصف في الذمة لكن وجوب الاداء ثابت بالامر ولا نسلم انه وصف في الذمة قلنا انه

عبارة عن لزوم تفريغ الذمة وهو وصف اعتباري في الذمة فلا يتصور تسليم عينه ايضا فلا بد من التأويل المذكور فان قيل ان الافعال اعراض غير قارة فلا يمكن تسليم عينها ايضا قلنا قد تقر عندنا ان الافعال الشرعية لها حكم الجواهر ولهذا توصف بالبقاء شرعا بدليل قبول العقود الشرعية الفسخ والافالة فيصح تسليم عينها كالايمان لكن تسليم كل شيء بما يناسبه تسليم الافعال اخراجها من العدم الى الوجود وتارة قالوا الاداء تسليم عين الواجب بالامر واختاره الشارح وهو المختار عند المحققين من مشايخنا فلا يشمل النفل وهو الصحيح لان المختار عندنا ان المندوب ليس بمأمور به على ما تقدم واورد عليه انه ليس على ما ينبغي لان الوجوب بالسبب لا بالامر وانه وصف في الذمة ولا يتصور فيه التسليم من العبد واجيب عنه بوجوه احدها ان الاضافة اليه بناء على التوسع لاعلى الحقيقة والثاني ان الوجوب وان ثبت بالسبب الان السبب لما علم بالامر صح اضافة الوجوب اليه فكانه قيل هو تسليم عين ما علم سبب وجوبه بالامر والثالث ان الثابت بالسبب هو نفس الوجوب والواجب المضاف الى الامر ههنا هو وجوب الاداء فكانه قيل الاداء تسليم الفعل الذي وجب ادائه بالامر فعلى هذا تكون الاضافة الى الامر حقيقة ولم يذكروا الاعادة قسما مقابلا للاداء والقضاء كما ذكره الشافعي لانها لا تخلو اما ان تكون واجبة بان وقع الفعل الاول فاسدا بان ترك اركانه من الركوع والسجود وغيرها اولم تكن واجبة بان وقع الفعل الاول ناقصا لافساد اركان ترك مثلا في الصلاة شيئا من واجباتها فيجبر بسجدة السهو فعلى الاول تكون اداءه ان وقعت في الوقت وقضاءه ان وقعت خارج الوقت فلا حاجة الى ذكرها مقابلا للاداء والقضاء وعلى الثاني لا تكون داخلية في هذا التقسيم لانه تقسيم الواجب بالامر وهي ليست بواجبة ولهذا وقع الفعل الاول على هذا التقدير عن الواجب دون الثاني وانما الثاني بمنزلة الجبر بسجود السهو ثم الصواب ما ذكره مشايخنا في تعريف الاداء والقضاء بشموله الموقفات وغيرها بخلاف ما ذكره الشافعي فانه لا يشمل الموقفات فان غير الموقفات اداء عندهم فلا يكون ما ذكره من حد الاداء جامعها وان لم يكن اداء قلنا لان سلم ان الاداء مختص بالموقفات لان فعل غير الموقت اداء ايضا شرعا وعرفا كما بين (قوله وليس المراد بالامر الخطاب الذي اه) لوقال وليس المراد بالوجوب ههنا وجوب الاداء على التعيين بل الوجوب في الجملة لعدم دليله لكان اولي واخصر تأمل (قوله بل النص الدال اه) اضراب عن

(وهو) اي الاداء (تسليم عين الواجب بالامر) وليس المراد بالامر الخطاب الذي يكون سببا لوجوب الاداء على التعيين والايخرج عنه كثير من افراد الاداء كصوم المسافر وجعة المسافر وجعة المعذور ونحو ذلك مما يسلم بدون وجوب الاداء بل النص الدال على الوجوب في الجملة سواء كان امرا صريحا نحو اقبوا الصلاة او ما هو بمعناه نحو والله على الناس حج البيت والمراد بالواجب بالامر هو الفعل بمعنى الخاصل بالمصدر لا المعنى المصدرى اذ لا يتصور فيه التسليم والايان ان يكون للايقاع ايقاع ومعنى وجوبه بالامر لزوم ايقاعه به والمراد بتسليمه ايجاده والاثبات به كذا العبادة حق الله تعالى والعبد يؤتيها ويسلمها اليه والا فحقيقة التسليم لا يتصور الا في الاعيان ولم يقل عين الثابت بالامر حتى يشمل النفل كما قال صاحب التنقيح لما عرفت ان المذهب هو ان المندوب ليس بمأمور به ولهذا قال نفي الاسلام وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو النقل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب

فان عقد الرقعة انما يكون ليعين بعضهم بعضا عند العجز فلما عاقدتهم عقد الرقعة استعان بهم في كل ما يجوز واذن لهم بذلك والاذن دلالة كالاذن صريح كما في شرب ماء السقاية مقام نيتهم مقام نيته كالوامرهم بذلك نصا وهذا النوع من الاختيار كافي في شرط العبادة كالوضوء وغيره (والمأمورية) لما فرغ من الامر وما يتعلق به شرع في تقسيم المأمورية ولهذا اخر هذا البحث عن مباحث المطلق والمقيد وهو (نوعان) الاول (اداء) لا نزاع في اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالموقفات وغيرها مثل الحج للاتيان والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب الاصطلاح فعند الشافعية يحتصن بالعبادات الموقفة ولا يتصور الاداء الا فيها يتصور فيه القضاء وعندنا هما من اقسام المأمورية مؤقتا كان الامر او غيره ولهذا لم يعتبر في التعريف التقيد بالوقت حيث قيل



قوله وليس المراد بالوجوب (قوله في الجملة) أي سواء كان واجبا على ذلك الشخص بعينه أو على الغير والصوم وصلاة الجمعة وإن لم يجب أداءهما على المسافر والمعدور لکنهما واجبان على المقيم والصحيح فيصح الأداء منهما أيضا وقوله والمراد بالواجب تقدم شرحه وقوله للايقاع ايقاع فان كان عينه يلزم الدور والاي لزم التسلسل وكلاهما باطلان وقوله ومعنى وجوبه به يعني أن المراد بوجوب الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر المضاف إلى الأمر هو وجوب أدائه بمعنى ايقاعه لأنفس الوجوب وفي قوله والاحقيقة التسليم اه بحت وهو أن للأفعال الشرعية حكم الجواهر على ما تقدم فيتصور فيا حقيقة التسليم تامل (قوله ولهذا) أي ولعدم كون المندوب مأمورا به قال نخر الاسلام بعد تعريف الأداء بتسليم عين الواجب بالأمر وقد يدخل في الأداء أي وقديراد فيه قسم آخر على قول من جعل الأمر حقيقة في الإباحة والتدب فيصير الأداء عنده قسمين تسليم عين الواجب كما ذكر وتسلم عين المندوب فأشار بذلك إلى أن المندوب عنده ليس بمأمور به وإن الأداء مختص بالواجب وإنما لم يقل وقد يدخل فيه فحان آخر أن كما هو المناسب لقوله في الإباحة والتدب حتى يكون الأداء ثلاثة أقسام بناء على ذلك القول ثالثا تسليم المباح إشارة إلى أنه لم يقل أحدان فعل المباح أداء وإن كون الأمر حقيقة في الإباحة خرق للإجماع وإن قال به بعض الناس قال الشيخ بدر الدين إنما قال نخر الاسلام ويدخل في الأداء قسم آخر بعد تعريف الأداء بما ذكرنا احتراز عما يقال ما ذكرتم من تفسير الأداء ينتقض بقولهم أدى النقل أذهول ليس بتسليم نفس الواجب بالأمر مع أنه من أفراد المعترف فلا يكون التعريف جامعاً فقال هذا قسم آخر من الأداء ونحن في تفسير الأداء الذي هو موجب الأمر فلا يرد ذلك قضاء انتهى فعلى هذا يكون تسليم المندوب أداءً وإن لم يكن مأمورا به (قوله بالمعنى السابق) متعلق بالأمر يريد به ما ذكره فيما سبق ليس المراد بالأمر الخطاب الذي يكون سببا لوجوب الأداء على التعيين اه (قوله أصحاب الرخصة وأرباب العذر) كصوم المسافر والمريض بعد رمضان وكصلاة النائم والمنفى عليه بعد الاتقاء والافاقة بعد خروج الوقت على القول بانها قضاء (قوله وفواته) بالرفع عطف على وجوب الأداء (قوله فان شأنا منها لا يكون قضاء) حتى أن للمالك أن يسترد دراهمه من رب الدين لأن العقود تعين في التبرعات والودائع والعقود الفاسدة للرد كذا قالوا وفيه بحث لا نالنا أن ذلك لا يكون قضاء بل هو قضاء له لأنه لا ينسخ بالاسترداد ولهذا لا ينسخ

في حق الدين فيمن حلف ليعض دين فلان اليوم قضاء ثم استحق ينسخ القضاء دون البر (قوله إلى مستحقه) إشارة إلى لزوم هذا القيد في كل من تعربى الأداء والقضاء وإنما يتركه اكتفاء بلفظ التسليم إذ لا يقال أنه سلم ما وجب عليه ما لم يسلمه إلى مستحقه (قوله لأن معناه الاسقاط والانقضاء) أي معناه في اللغة الاسقاط والانقضاء والاحكام وهذه المعاني موجودة في تسليم عين الواجب كما هي موجودة في تسليم مثله فيجوز إطلاقه على الأداء بطريق الحقيقة لعوم معناه كإطلاق الحيوان على الإنسان والفرس إلا أن الشرع والعرف خصه بتسليم المثل فكان مجازا عرفيا أو شرعيا في الأداء (قوله مجازا في تسليم المثل) فلا يستعمل فيه إلا بالقراءة توضيحه أن إطلاق لفظ الأداء على القضاء وبالعكس مجازا جاز بالاتفاق واختلفوا في جهة الإطلاق فقال شمس الأئمة وأبو زيد قد يستعمل القضاء في الأداء مجازا لمافيه من اسقاط الواجب والأداء في القضاء مجازا لمافيه من التسليم وقال نخر الاسلام القضاء يطلق على الأداء حقيقة لغوية مجازا عرفيا أو شرعيا وأما استعمال الأداء في القضاء فليس بمطلق بل هو مقيد بقراءة وهذا كما يقال أدى ما عليه من الدين فبقراءة قوله من الدين يفهم منه القضاء لأن أداء حقيقة الدين محال لأن الديون تقضى بأمثالها وكما لو قال نويت أن أؤدي ظهر الأمر فقراءة أمس يفهم منه القضاء وإنما شرط التقييد بالقراءة لأن معنى الأداء مختص بتسليم عين الواجب أذهو في اللغة يفي معنى شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم عين الواجب لا بتسليم مثله فلا يمكن إطلاقه على تسليم مثله الإجماراً فلهذا يحتاج إلى التقييد بقراءة وأما القضاء فأحكام الشيء بنفسه وذلك موجود في تسليم المثل والعين فيطلق عليهما بطريق الحقيقة فلا يحتاج إلى التقييد بالقراءة وقال بعض المحققين التوفيق بين كلام نخر الاسلام وكلام شمس الأئمة وأبو زيد أن نخر الاسلام نظر إلى معناهما اللغوي فوجد معنى القضاء شاملا لتسليم العين والمثل فجعله حقيقة فيهما ووجد معنى الأداء خاصا في تسليم العين فجعله مجازا في غيره وهما نظرا إلى العرف أو الشرع فوجدوا كل واحد منهما خاصا بمعنى فجعله مجازا في غير ما اختص كل واحد فأشار الشارح إلى هذا التوفيق حيث قال ويستعمل كل منهما في الآخر مجازا شرعيا بعلاقة الاشتراك في تسليم ما في الذمة لأن معناهما الشرعي متغاير فيكون استعمال كل منهما في الآخر استعمالا في غير ما وضع له فيكون مجازا ثم قال وأما في اللغة اه فعلى هذا التوفيق يكون التزاع لفظيا حاصله أن إطلاق كل منهما على الآخر جائز

(ويستعمل كل منهما) أي من الأداء والقضاء (في الآخر) مجازا شرعيا لتباين المعنيين كما عرفت واشتركا في تسليم ما في الذمة إلى مستحقه كقوله تعالى فإذا قضيت مناسكتكم أي أدبتم وقولك نويت أداء ظهر الأمر وأما في اللغة فقالوا إن القضاء حقيقة في تسليم العين أو المثل لأن معناه الاسقاط والانقضاء والمجاز في تسليم المثل لآبائه عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين لا المثل (ويجب القضاء أن عقل المثل) قيديه لأن القضاء بمنزلة غير معقول يجب بسبب جدي بالاتفاق (بوجوب الأداء) وهو النص الدال على وجوب الأداء في الجملة كما صرح به نخر الاسلام في شرح التوقيم وصاحب الميزان في الميزان فلا يرد النقض بصوم الحائض وإنما يرد لو كان المراد به الأمر الذي هو سبب لوجوب الأداء على التعيين فظهر بهذا التقرير بطلان ما قيل في الجواب عنه أن صومها خارج عن محل التزاع لأن التزاع في أن القضاء بمنزلة معقول هل يتوقف وجوبه على أمر جديد لاحق أم يثبت ذلك بالأمر السابق

وأما قوله في شرح التوقيم الأداء على نوعين واجب ونقل وكلاهما موجب الأمر وقول أبي زيد فيه الأداء نوعان واجب كالقرض في وقته وغير واجب كالنفل فأما على طريق الحكاية من غير أن يكون مختارا للحاكم أو بالنظر إلى ما بعد الشروع فإن النقل بعد الشروع لا يبيح نفل بل يكون واجبا ومأمورا به وأداء وإن لم يكن قبله كذلك (و) النوع الثاني (قضاء) وهو تسليم مثله أي مثل الواجب بالأمر بالمعنى السابق فيدخل فيه قضاء أصحاب الرخصة وأرباب العذر قال في الميزان ليس من شرط القضاء وجوب الأداء في حق من عليه ولكن الشرط وجوب الأداء في الجملة لعوم دليله وفواته عن الوقت في حقه مع ادراك وقت القضاء وانقضاء الحرج عنه (من عنده) أي من عند المسلم قيده احترازاً عن صرف دراهم الغير إلى دينه وصرف العصر إلى الظهور أو ظهر اليوم إلى ظهري الأمر فان شأنا منها لا يكون قضاء وإن كان المسلم مثلاً للواجب لأنه ليس من عنده من وجب عليه ومقدوره اه



فلما لم يتحقق في حق الحائض بالامر خرج  
صومها عن محل النزاع على ان القائل قد فسر  
السبب الموجب في قول صاحب المغني الاداء  
تسليم عين الواجب بسببه بسبب نفس  
الوجوب كالوقت للصلاة والنهر للصوم كما هو  
راى بعض مشايخنا فكيف يستقيم بعده  
جعل الموجب للاداء الامر (خلافا لبعض)  
وهو صاحب الميزان وابو اليسر والعراقيون  
منا وعامة الشافعية وعامة المعتزلة (قالوا)  
في الاستدلال على مطلوبهم (لامثل للعبادة  
الا بالنص) يعنى ان القائل عبادة عرفت  
قربة في وقتها فلا تقضى الا بمثلها لان الضمان  
يعتمد المماثلة فاذا فات شرف الوقت لا يعرف  
لهامثل الا بالنص فان قيل الواجب بالنص  
الجديد لا يكون قضاء بل واجبا مبتدأ اجيب  
بانه يسمى قضاء لكونه استدراكا لوجوب  
سابق بخلاف الواجب ابتداء اعلم ان المفهوم  
من هذا الدليل انهم لا يجعلون سبب القضاء  
الا بالنص وقد نقل عنهم انهم يجعلون سببه  
تارة التفويت وتارة القوات ايضا كما سيأتى  
(قلنا) في الاستدلال على المختار بحيث  
يفهم منه الجواب عن استدلال المخالفين  
(لما عقل ما في) قضاء (الصوم) المكتوب  
(و) ما في قضاء (الصلاة) المكتوبة  
(من) النص (الدال على بقاء الوجوب)  
في الذمة بعد خروج الوقت

بالقياس عند القوات لان ما ورد على خلاف القياس مقتصر على مورد وقدر  
النص مؤقتا كما في الجمعة وفي تكبيرات التشريق ولا يخفى عليك ان ما كل المسكين  
واحد واستدل القائلون بان القضاء يجب بما يجب به الاداء بالعقل والنقل اما  
العقل فلان الاداء وجب في وقته بالامر والنذر والفعل متى وجب عليه  
لا يسقط عنه الا بالاداء او بالاسقاط او بالعجز ولم يوجد شئ من الثلاثة ههنا  
فبقى واجبا كما كان قبله اما عدم وجود الاداء فظاهر وكذا عدم الاسقاط لانه  
لم يوجد صرح بما يقين ولا دلالة لانه لم يحدث له الخروج الوقت وهو بنفسه  
لا يصلح مسقطا لان بخروج الوقت تقررت الامثال وذلك لا يجوز ان يكون  
مسقطا له بل يقرر ما عليه من العهدة وانما يصلح الخروج مسقطا باعتبار العجز  
ولم يوجد العجز الا في حق ادرال فضيلة الوقت لا في حق اصل العبادة لبقاء القدرة  
عليه لكونه متصورا لوجود منه حقيقة وحكما فيقدر القوط بقدر العجز فيسقط  
عنه للعجز استدراك شرف الوقت الى الاثم ان تعمد التفويت والى عدم الثواب  
ان لم يكن تعمد ويبقى اصل العبادة الذي هو المقصود منحنونا عليه لقدرة عليه  
فيطالب بالخروج عن عهده بصرف ما عنده من المثل الى ذلك القائل  
كما في حقوق العبادة فان قيل لمساقيات شرف الوقت كيف يكون مثالا قلنا  
في الهيئات والاذكار حاسا وعقلا وفي ازالة المأثم شرعا فان قيل لانتم ان  
القدرة على اصل العبادة باقية بعد قوات الوقت لان الامر مقيد بالوقت بحيث  
لوقدم الاداء عليه لا يصح فيكون الواجب موصوفا بصفة خاصة والواجب  
بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة المسيرة كالنصاب لا يبقى بقوات تلك  
القدرة اجيب بان هذا اذا كان الوصف مقصودا ونحن نعلم ان نفس الوقت ههنا  
ليس بمقصود لان معنى العبادة في ككون الفعل علما بخلاف هوى النفس  
او في كونه تعظيما لله تعالى وثناء عليه وهذا لا يختلف باختلاف الاوقات  
كما لا يختلف باختلاف الاماكن كمن امر بان يتصدق بدينار من ماله باليد اليمنى  
فشت يده اليمنى يجب عليه بالسرى لان الغرض يحصل بها فكذا ههنا واما عدم  
صحته الاداء قبل الوقت فليس لكونه مقصودا ولا لعدم وجود تعظيم الله تعالى بل  
لكونه سببا للوجوب والاداء قبل السبب لا يجوز واذا كان الوقت غير مقصود  
لم يجوز ان يسقط بقوطه ما هو المقصود وهو اصل العبادة كمن اتلف مثليا وعجز  
عن تسليم المثل صورة يسقط عنه ذلك للعجز ولا يسقط ما هو المقصود الاصل  
وهو المثل معنى فيجب عليه القيمة فكذا ههنا وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم

اما ما في الصوم قوله تعالى فمن شهد منكم  
الشهر فليصمه ومن كان مريضا او على سفر  
فعدة من ايام اخر واما ما في الصلاة قوله  
عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها  
فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها اي وقت  
قضاها ووجه دلائلها على بقاء الوجوب  
اما الآية فلانها تنص ان ما يفعله المريض  
والمسافر في عدة من ايام اخر هو الذي وجب  
عليه في الشهر واما الحديث فلان الضمائر  
في نسيها وفي فليصلها وذكرها ووقتها راجعة  
الى الصلاة السابقة الواجبة ووجه كونها  
معقولين ان الواجب اذا ثبت في الذمة  
لا يسقط الا بالاداء او اسقاط صاحب الحق  
او العجز ولم توجد الاولان وهو ظاهر ولا  
الثالث في حق اصله الذي هو المقصود لقدرة  
على صرف ماله من النقل المشروع من جنسه  
الى ما عليه ليفيد رفع الاثم وان لم يفد اجرار  
الفضيلة



ان مثل العبادة لا يصير عبادة الا بالنص وذلك انما سلمنا ذلك ولكن الكلام ليس فيه بل في ان الفعل الذي قد شرع عبادة في غير هذا الوقت حقا للعباد هل يجب اقامته مقام الفعل الواجب في الوقت عند فواته فتقول انه يجب لما ذكرناه من انه مطالب بالخروج عن عهده بصرف ماله الى ما عليه وخرج الجواب ايضا عن الجمعة وتكبيرات التشريق لان سقوطهما للعجز لان اقامة الخطبة مقام ركعتين غير مشروع في غير ذلك الوقت فبعض الوقت يتحقق العجز فيه ويلزمه صلاة الظهر لان مثلها مشروع بعدمضي الوقت وكذا الظهر بالتكبير بدير الصلوات غير مشروع في غير ايام التشريق بل منهى عنه فبعض الوقت يتحقق العجز فان قيل فعلى ما ذكرتم ينبغي ان لا يلزمه قضاء المغرب لانه ليس له نافذة مشروعة على هيئة المغرب حتى يصرفها الى ما عليه قلنا انما شرط لصحة القضاء كون النقل مشروعا من غير نظر الى الكيفية والكمية فانه يجب قضاء الظهر مع ان النقل لم يكن مشروعا على صفة الظهر وكذا لا يجوز التسليم على رأس الركعتين في قضاء الظهر ويجوز في النقل فعلم ان المعتبر مجرد كون النقل مشروعا واما النقل فما ذكره رحمه الله من الآية والحديث والقياس فان كلا منها دال على بقاء الواجب وعدم سقوطه بخروج الوقت كما بينه رحمه الله والقياس وان كان دليلا عقليا بمعنى الاحتياج الى رأي المجتهد الا انه نقلي بمعنى انه دليل شرعي فصار كل مناه دليلا عقليا على بقاء الواجب بالدليل الاول بمعنى انه يفيد العلم ببقائه لا بمعنى انه يفيد وجوب القضاء كما ظن والالزام تسليم مدعى الخصم وهو وجوب القضاء بنص مبتدأ واليه اشار رحمه الله بقوله الدال على بقاء الوجوب في الذمة ثم صرح بذلك بان النص للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت وان القياس مظهر لا مثبت ثم لما كان وجه معقولية النصين المذكورين في الصوم والصلاة من الآية والحديث ما ذكرناه من العقلي اكتفى اكثر المشايخ في الاستدلال على وجوب القضاء بما يجب به الاداء بالنقل المذكور وجعلوا العقلي وجه المعقولية النقل لادليل مستقلا كما فعله رحمه الله ويرد على النقل انه اخص من المدعى لانه انما يدل على بقاء وجوب القضاء على المسافر والمعدور بالتيان والنوم والانعاء او غيرها لا على وجوبها على المتعمد والمدعى اعم منه لان المتعمد ليس في معنى المسافر والمعدور حتى يلحق بهما دلالة كيف وان الصلاة ليست عقوبة من العقوبات حتى يقال اذا وجبت على المعدور مع انه احق بالمرجة فوجوبها على المتعمد اولى بل هي كرامة من الله تعالى يقربه منه فلا يستقيم

ان يقال

ان يقال اذا لزم المعدور ما فيه الكرامة كان العاصي الذي لا عذر له اولى به ومن هنا ذهب بعض المتأخرين الى ان ترك الصلاة والصوم عامدا لا يوجب القضاء لان النص ورد في حق المعدور والمتعمد ليس في معنى المعدور والجواب عنه منع كونه اخص من المدعى مستندا بانه يدل على قضاء المتعمد دلالة لان الصلاة والصيام وان كانا كرامتين من الله تعالى الا انهما مشتملان على مشقة ظاهرة والمشقة اذا وجبت عن المعدور فعلى المفرط اولى هذا قلنا شرح كلام الشارح بقوله وقد نقل عنهم بقاء ان لهم ثلاث زوايا احداها انه لا يوجب القضاء في غير الصوم والصلاة لعدم النص والنص الوارد فيهما على خلاف القياس على زعمهم فلا يتجوز موردده والثانية انه يجب القضاء بالتقويت ايضا بناء على ان التقويت بمنزلة نص مقصود عندهم فكانه اذا فوته قد التزم المتعمد ثانيا والثالثة انه يجب القضاء بالقوات ايضا لافرق على هذه الرواية بين الفريقين في ايجاب القضاء على كل من فاته الواجب الا في التخيير بان خرج الفرقة الثانية بطريق القياس بخلاف الفرقة الاولى فانهم لا يقولون بالقياس بل يوجبون بالقوات وقوله على المختار لانه اقرب الى المعقول لما ذكرناه من الدليل العقلي ووافق بمسائل اصحابنا ايضا فانهم قالوا ان قوما اذا فاتتهم صلاة الليل وقضوها بالنهار بالجماعة يجهر امامهم بالقراءة ولو فاتتهم صلاة النهار وقضوها بالليل لم يجهر امامهم بالقراءة ومن فاتته صلاة في السفر وقضاها في الحضر صلى ركعتين واربعاً في عكسه فان اعتبارهم حالة وجوب الاداء دون القضاء يدل على انه يجب بالدليل الاول لا بدليل مستقل فان قيل ان من المسائل ما يدل على قول الفريق الاخر وهو انهم قالوا اذا فاتته صلاة في المرض الذي يعجز فيه عن القيام والركوع فقضاها في الصحة او على العكس يعتبر فيه حالة القضاء دون الاداء حتى وجب عليه القيام والركوع في الفصل الاول مع ان الاداء لم يجب بهذه الصفة ولم يجب عليه في الفصل الثاني مع ان الاداء وجب عليه بهذه الصفة فانها تدل على ان القضاء وجب بدليل آخر قلنا ان السبب في حق الاداء انعقد في الفصلين جميعا موجبا للقيام والركوع باعتبار توهم القدرة مجوزا للانتقال الى الخلف وهو القعود عند العجز ان اختار الفعل في هذه الحالة فكذلك انعقد له في حق القضاء ايضا كذلك من غير تفاوت فاذا فاتته صلاة في المرض او الصحة فقد فاتته صلاة كاملة بقيام وركوع وسجود كان له فيها ولاية الانتقال الى الخلف عند الفعل للعجز فاذا قضاها فهي بتلك الصفة بعينها فان وجد شرط الانتقال في هذه الحالة

١٥ ز ل

واما سقوط شرف الوقت للعجز لا الى مثل من جنسه لعدمه فغير مؤثر في سقوط اصله كصمان المتلف المثلث بالقبة للعجز ولذا بيى قضاء وسره ان خصوصية الوقت ليست مقصودة بالذات وانما انصبت اماراة للوجوب والمقصود ما فيها من العبادة فلما عقل التقصان (قيس بهما) اي قضاء الصوم والصلاة المكتوبين (النظار) من الصوم والصلاة والاعتكاف والحج المنذورة في وقت معين يجامع ان كل واحد منها عبادة وجبت بغيرها وعرف لها مثل فوجب قضاؤها عندنا بالقياس لا عندهم اصلا في رواية والتقويت لا القوات في اخرى بالقوات ايضا فثبتت فلا عبرة على هذه الرواية في الاحكام والاعمال في التخيير واعترض بان ما ذكرتم اعتراف بكلام الخصم فان وجوب قضاء الصوم والصلاة المكتوبين ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس



كان له ذلك والا فلا وقوله يفهم منه الجواب اى يفهم من قوله ان النص المذكور في الصوم والصلاة معقول المعنى الجواب عن قول الخصم ان النصين المذكورين على خلاف القياس كما قال ابو اليسر ويفهم من بيان وجه معقولة النص الجواب عن قولهم لا يعرف لها مثل الا بالنص وقوله الدال على بقاء الوجوب اشارة الى ان هذين النصين دليل على بقاء الوجوب بالدليل الاول في الذمة لا على وجوب القضاء والابرء عليه تسليم مدعى الخصم وقوله فلانها تفيد وهذا لان معنى الآية ومن كان مريضاً او على سفر في ذلك الشهر واظرفيه فليصم ما وجب فيه في عدة من ايام اخر وقوله في حق اصله اى اصل الوجوب وقوله لقدرته متعلق بالنقطة اى لم يوجد الثالث لقدرته وقوله ليفيد رفع الاثم اى تعدد التفويت والافساد اذ اصل الواجب وقوله احرار الفضيلة اى فضيلة الوقت وقوله لا الى مثل اشارة الى انه يسقط الى الاثم ان تعدد التفويت والى عدم الثواب ان لم يعتمد كضمان المثلث المثلث عند عدم مثله للعجز فانه يسقط لالى مثل من جنسه بل الى القيمة وقوله ولذا اى ولكونه مثل الفائت في كونه عبادة لعدم سقوط اصله سمي قضاء لانه تسليم مثل الواجب في معنى العبادة وقوله وسره اشارة الى جواب ما يفهم من قوله فغير مؤثر في سقوط اصله ان الشيء اذا وجب بصفة لا يبيح بدونها وذلك لان ذلك في الاوصاف المقصودة بالذات والوقت ليس كذلك وقوله المنذورة قيد لكل من الاربعة وقوله في رواية اعني ان وجوب القضاء بنص جديد وقوله وانما هي في التخرج بان خرج احد الفريقين ان وجوب القضاء في النظائر بالقياس والاخر بالقوات (قوله لا الى مثل وضمان) اى سقط شرف الوقت لا الى مثل وضمان من جنسه والافساق الى اثم في المتعمد والى عدم ثواب في المعذور وكذا العبادة نفسها تسقط الى مثل وضمان من جنسها وانما قيد بالمعذور بناء على عبارة النص والافهم ويشيد الاعلام المذكور في المتعمد ايضا بدلالته (قوله اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان) بان يقول لله على ان اعتكف شهر رمضان او هذا الشهر مشيراً الى رمضان (قوله ان يجوز قضاء الاعتكاف في رمضان الثاني) اعلم ان تقرير السؤال على وجوه الاول ان يقال لو كان القضاء واجبا بالسبب الاول لكان ينبغي ان يبطل فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف كما قال ابو يوسف لان السبب الاول وهو النص الدال على وجوب المنذور لا اثر له في ايجاب الصوم للاعتكاف المنذور لكون الصوم في ذلك الوقت مضافاً الى رمضان ولا يمكن ايجاب بلاصوم

اذلا اعتكاف الا بالصوم ولا يمكن ايجاب الصوم لعدم الموجب فيبطل فلما يبطل علم انه وجب بسبب جديد والثاني ما ذكره الشارح وهو انه لو كان القضاء واجبا بما وجب به الاداء لجاز قضاؤه في رمضان الثاني كما قاله زفر لان الثاني مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ومع هذا لم يجوز فاعلم انه وجب بسبب جديد وهذا الوجهان يصلحان دليلا للقائلين بان وجوب القضاء بدليل مبتدأ ولما لم يصلح ما ذكره المصنف من الجواب جوابا عن الوجه الاول اقتصر على الوجه الثاني والجواب عن الاول ان عدم بطلانه لا لوجوبه بسبب جديد بل لان السبب الاول اوجب الاعتكاف بصوم خاص له اذ لا اعتكاف الا بالصوم لان الصوم شرط ولو بايجاب العبد الا ان الصوم رمضان منع عن ظهوره لقوة اختصاصه به ولما زال المانع اعني شرف الوقت ظهر عمله فوجب مع الصوم الكامل بالسبب الاول لعوده الى الكمال فلا يبطل اظهره شرطه وتحققه والثالث ان القضاء لو وجب بالسبب الاول لما وجب زائدا على ما اوجبه السبب الاول اذ الحكم لا يزيد على العلة لكنه وجب زائدا عليه بصوم مقصود واللازم باطل فاللزوم مثله فيجب بالسبب الجديد والجواب عنه هو الجواب عن الاول يعنى ان الزيادة ليست للسبب الجديد بل لان السبب الاول اوجبه بالزائد اعني الصوم المقصود لكن منع شرف الوقت عن ظهوره ولما زال ذلك المانع ظهر عمله فوجب كاملا بالسبب الاول (قوله مقصود بالاعتكاف) اى اوجبه النذر الموجب للاعتكاف لانه انما وجب بتبعية الاعتكاف المنذور لان نذر المشروط نذر للشرط لان ما لا يتوصل الى الواجب الا به فهو واجب (قوله متعلق بالضحية الرجوع الى الاعتكاف) اشارة الى ان الواقع في رمضان هو المنذور اى الاعتكاف لا النذر بل النذر وقع قبله (قوله لبقاء الاتصال) يعنى ان العلة للخروج عن العهدة بالاعتكاف في رمضان امران شرف الوقت والاتصال بخروج الوقت بلاصوم واعتكاف وان فات شرف الوقت لكن الاتصال باق فيخرج عن العهدة ايضا بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقائهما الى العلتين (قوله لعوده شرطه الى الكمال) وذلك لان ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لما احتمل السقوط بخروج الوقت فالنقصان الثابت والرخصة الواقعة بشرف الوقت اولى منه بالسقوط وسقوط ذلك النقصان وان لم يكن عين العود الى الكمال لكنه يستلزمه وانما كان ذلك اولى من وجهين احدهما ان الاتيان بالعبادة احوط من تركها وايضا

(ووجوب قضاء الاعتكاف بصوم مقصود)  
بالاعتكاف لا فرض مبتدأ (اذا نذره)  
اى الاعتكاف (في رمضان) متعلق بالضحية  
الراجع الى الاعتكاف (فصامه) اى  
رمضان (بدونه) اى بدون الاعتكاف  
حتى لو تركهما معا يخرج عن العهدة  
بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقاء  
الاتصال بصوم الشهر حكما صرح به في  
الجامع الكبير واصل خمس الاثمة (لعود)  
خبر وجوب (شرطه) اى شرط الاعتكاف  
وهو الصوم لقوله عليه السلام لا اعتكاف  
الا بالصوم (الى الكمال) الاصل وهو ان  
يجب مستقلا مقصودا بالنذر الموجب  
للاعتكاف وذلك لان الاعتكاف بصوم  
رمضان انما جاز لنسفه واتصال الاعتكاف  
به فلما انفصل عنه زال الشرف بحيث  
لا يمكن دركه الا بوقت يستوى فيه الحياة  
والموت

واجب بان لا نسلم ان النص لا يوجب القضاء  
بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف  
الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج  
الواجب عن الوقت بعذر والقياس منظهر  
لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتا  
بالنص الوارد في بقاء وجوب المكتوب  
ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق ثم  
لما ورد ان القضاء لو وجب بسبب الاداء للزم  
فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم  
يعتكف ان يجوز قضاء الاعتكاف  
في رمضان الثاني ولا يقتضى صوما مقصودا  
فلما لم يجوز بل اقتضاء علم انه بسبب جديد  
موجب للصوم المقصود اجاب عنه بقوله



اولى من فيها وزيادتها خير من نقصانها فسقوط النقصان اولى من سقوط الزيادة لان سقوط النقصان يستلزم اتيان العبادة مع زيادة وكال ونايهما ان موجب سقوط الزيادة امر واحد وهو خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط النقصان امران خوف الموت والتذر بالاعتكاف اما الاول فلان خوف الموت قبل رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك الا بسقوط النقصان وايجاب مخصوص واما الثاني فلان للاعتكاف اثر في ايحاب الصوم لكونه شرطه حتى لا يسقط الابعاض فالتذر بالاعتكاف ثبت صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت ما يثبت خوف الموت وحده فالاولى ان يثبت ما يثبت ويستلزمه خوف الموت وشي آخر وهو التذر بالاعتكاف مع تحققها جميعا لان قوة السبب وكثرته ادعى الى وجود السبب ولا يلزم منه اجتماع المؤثرين على اثر واحد ولا ترجيح بكثرة الشهود لان المراد بالاثبات ههنا الاستلزام والاقتضاء للتأثير والايجاب حتى يرد عليه ذلك فان قلت كل من الزيادة والنقصان قد ثبتا بعارض شرف الوقت فيسقطان بقواته ايضا لان عدم العلة علة العدم ولا حاجة الى ما ذكر من التطويل من ان موجب سقوط الزيادة امر واحد وموجب سقوط النقصان امران اجيب بان السبب قد يكون سببا لحدوث السبب دون بقائه فلا ينعدم بانعدامه كالصلاة وجبت بالوقت ثم بقي الوجوب بعد انقضائه (قوله ولم يبق قضاء الصوم) لان المستلزم فيما اذا صام بدون الاعتكاف (قوله احوط من وجوبه مع شرف الوقت) هذا الشارة الى ما ذكره نحر الاسلام فانه قال الا ان الاعتكاف الواجب بالتذر مطلقا يقتضي صوما لا اعتكاف وانما جاء هذا النقصان في مثله شهر رمضان بعارض شرف الوقت وماتت بشرف الوقت فتسقطات بحيث لا يتمكن من اكتساب مثله الا بالحياة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوى فيه الحياة والموت فلم يثبت القدرة فقط بقي مضمونا باطلاقة وكان هذا احوط الوجهين واختلفوا في معنى قوله احوط الوجهين على ثلاثة اوجه احدها ما ذكره الشارح والثاني ان ايحاب القضاء بصوم مقصود احوط من عدم وجوب القضاء اصلا كما قال ابو يوسف والثالث ان وجوب القضاء بالسبب السابق احوط من وجوبه بسبب آخر اذا الاول يوجب القضاء بالقوات والتفويت جميعا والثاني يوجبه بالتفويت فقط (قوله بالتفويت الجارى مجرى النص) قالوا ان وجوب القضاء في الصوم والصلاة ثابت بنص مبتدأ من الآية والحديث

وفي غيرهما

ولم يبق قضاء الصوم حتى يبقى الاتصال بصوم الشهر حكما كما سبق فعاد الشرط الى الكمال وهو الاستقلال ومن البيان وجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع شرف الوقت لان سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت لان شرف الوقت بعد ما زال لا يدركه الا بوقت يستوى فيه الحياة والمات مع ان العبادة مما يحتاج في اتيانه قطهران وجوب قضائه بما ذكر انما هو لعود شرطه الى الكمال الاصلى (لا لوجوبه) اى القضاء (بآخر) اى بسبب آخر غير سبب الاداء كما توهمه المخالفون انه واجب بالتفويت الجارى مجرى النص ونحوه

وفي غيرهما من المنذورات المؤقتة ثابت بالتفويت لانه سبب مطلق عن الوقت كالاوامر المطلقة عنه فصار كانه قال بعد فوات الوقت لله على ان اعتكف شهرا استباحا فزله بصوم مقصود (قوله الاداء) لما قسم المأمور الى اداء وقضاء وعرف كلاهما بتعريف يخص به شرع ههنا في تقسيم كل منهما على ما هو دأب التقسيم وقسم كلاهما الى محض وغير محض فصار المأمور اربعة انواع ثم قسم كلاهما الى كامل وقاصر ومثل معقول وغير معقول فصار ستة ثم قسم المثل المعقول من القضاء الى كامل وقاصر فصار ثمانية وكل من الاقسام الستة الحاصلة من التقسيم الاولين يجرى في حقوق الله وحقوق العباد فصار اثني عشر بخلاف الحاصل من التقسيم الثالث فانه لا يجرى في حقوق الله تعالى كما سيأتي (قوله وهو ان يؤدى مستجمعا) فان قيل هذا التعريف يصدق على القضاء الكامل ايضا فيما اذا قضي مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة في القضاء من الواجبات والسنة قلنا ممنوع لان الاداء هو اتيان عين الواجب مستجمعا لجميع الاوصاف بخلاف القضاء فانه اتيان المثل ثم الاداء المحض الكامل كما يكون في العبادات المؤقتة كالصوم والصلاة يكون في غير المؤقتة ايضا كسجدة التلاوة واداء الزكاة وصدقة الفطر والكفارات على ما صرح نحر الاسلام والتعريف المذكور يصدق على النوعين من المؤقتة واداء غير المؤقتة في العمر كاداء المؤقتة في وقته لان جميع العمر في غير المؤقتة بمنزلة الوقت في المؤقتة لان الامر المطلق لا يوجب الفور عند عامة اصحابنا في اى وقت يفعل الواجب يكون مؤديا في وقته واما عند القائلين بان الامر المطلق يوجب الفور فثم من قال ان اول اوقات الامكان وان تعين للاداء الا ان الواجب لا يصير قضاء بفوت ذلك الوقت لان معنى هذا الامر افعل في الوقت الاول وان اخرت في الثاني والثالث الى آخر العمر فيكون اداء ومنهم من قال ان اول اوقات الامكان متعين للاداء وبقوته يصير قضاء (قوله لان الجماعة ليست بواجبة) اختلفوا فيها على اربعة مذاهب قيل انها واجبة وقيل فرض عين وقيل فرض كفاية وقال ابو حنيفة واصحابه ومالك انها سنة مؤكدة في قوة الواجب وفي التحفة ذكر محمدان الجماعة واجبة وقد سماها بعض اصحابنا سنة مؤكدة وهما في المعنى سواء وفي البدائع انها واجبة عند عامة المشايخ وفي المجتبى الظاهر انهم ارادوا بالتأكد الوجوب اذا عرفت هذا فلصاحب التحقيق ان يقول لان سلم ان الصلاة بترك الجماعة قاصرة بعد استجماعها الواجبات

٦٦ ز ل

(الاداء) اعلم ان الاداء يقسم الى اداء محض والى اداء يشبه القضاء والمحض يقسم الى كامل وقاصر وكذا القضاء يقسم الى قضاء محض وقضاء يشبه الاداء الاول يقسم الى القضاء بمثل المعقول يقسم الى المثل معقول والمثل القاصر وكل من هذه الاقسام يجرى في حقوق الله تعالى وحقوق العباد الا الاخير فانه لا يجرى في حقوق الله تعالى كما سبقين ان شاء الله تعالى وقد بين كلاهما بامثلة حيث قال الاداء (اما محض كامل) وهو ان يؤدى مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة واجبات كانت او سنا مؤكدة قيل التحقيق ان كل اداء محض ترك فيه شيء من الواجبات فهو قاصر والافيهو كامل اقول هذا بوجوب ان تكون الصلاة منفردا كاملة لان الجماعة ليست بواجبة كما صرح به في الهداية وغيره



وانما تكون قاصرة على القول بوجوبها ونحن على سنيتها ولو سلم ذلك لكن القصور ليس من ترك السنة بل من ترك الواجب لان الجماعة واجبة (قوله كالصلاة بالجماعة) اعلم ان الصلاة التي شرعت فيها الجماعة اما ان تؤدى كلها بالجماعة وهو الاداء المحض الكامل او تؤدى كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او يؤدى بعضها بالانفراد قط فان كان بعضها الاول كما في المسبوق فهو ايضا قاصر كما صرح به نفع الاسلام وان كان بعضها الآخر فهو اداء شبه القضاء فالمصنف ان اراد بالجماعة والمنفرد في المثالين المذكورين في الموضوعين الجماعة الكاملة والانفراد الكامل يلزم ان يخرج المسبوق من القسمين ولم يدخل في الثالث فبقى مشكلا وان اراد مطلق الجماعة والانفراد فيهما يلزم دخول المسبوق في كل منهما فيلزم ان يكون كاملا وقاصرا معا وليس كذلك بل جعلوه قاصرا فلا بد ان تحمل الجماعة على الكاملة بقرينة قوله اما محض كامل والانفراد على الاطلاق بقرينة قوله او محض قاصر فيدخل في القاصر لان ما اداء المسبوق قاصر فان قيل ان ما اداء المسبوق كامل من وجه قاصر من وجه لانه ادى بعض صلاته بالجماعة وبعضها بالانفراد فلم جعلوه من افراد القاصر قلت ان المركب من الكامل والقاصر قاصر فان قيل كيف يكون المسبوق مؤديا وقد جعله الشرع قاضيا حيث قال وما فاتكم فاقضوا احبب معاه قاضيا مجازا لما فيه من اسقاط الواجب او باعتبار حال الامام ونحن نجعله مؤديا باعتبار الوقت (قوله وهكذا حال الاقسام الاتية) توضحه ان الاداء امام من حقوق الله او من حقوق العباد وكل منهما على ثلاثة اقسام كامل وقاصر وشبه بالقضاء فالكامل من حقوق الله كالصلاة بالجماعة كما تقدم والقاصر منها كالصلاة منفردا ان اذاه منفردا كلها فهو قاصر من كل الوجوه وان ادى بعضها منفردا فهو قاصر من بعض الوجوه كالمسبوق والشبه بالقضاء منها كعمل اللاحق كما سيأتي بيانه والكامل من حقوق العباد قد يكون اداء عين الواجب بحسب الحقيقة كدعين المصوب وتسليم عين المبيع على الوصف الذي ورد عليه الغصب والمبيع وقد يكون اداء عين الواجب باعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف والمسلم فيه اذ كل منهما دين ثابت في النعمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة حكما لا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام ولذا يلزم امتناع الجبر على التسليم والقبض اذ لو كان غير حقه لم يجبر عليه لانه لم يتبدل والاستبدال موقوف على التراضي فعرضا انه عين

ماوجب حكما وكذا الحكم في سائر الديون لانها وان تقضي بامثالها الا ان الشارع جعل المؤدى عين الواجب في الذمة لما ذكرناه والاداء القاصر منها كما اذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بجناية يستحق بهارقته او طرفه او يدين بان استهلك في يده مال انسان تعلق الضمان برقبته او مرض حدث في يده او غصب جارية فردها حاملا او باع عبدا سالما فسله معيبا وكما لو وجب عليه دراهم جيا فادى مكانها زيوفا فهذه كلها اداء لوروده على عين ماوجب لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداءه معه ولهذا قالوا انه لورده العبد المصوب مشغولا بالجناية او بالدين فهلك في يد المالك قبل الدفع الى صاحب الجناية او قبل البيع في ذلك الدين يرى الغاصب من الضمان لوجود تسليم العين والهلاك لم يكن بسبب حادث عند الغاصب ولودفع او قتل بذلك السبب او بيع في ذلك الدين رجع المالك على الغاصب بالقيمة بلا خلاف لان يده زالت بسبب حادث عند الغاصب ولو سلم البائع العبد المبيع مشغولا بالدين فيبيع في ذلك الدين يرجع المشتري على البائع بكل الثمن بلا خلاف لما ذكرناه واما لو سلمه مشغولا بالجناية فهلك عند المشتري في تلك الجناية يرجع على البائع بكل الثمن عند ابى حنيفة لما ذكرناه وعندهم يرجع بنقصان العيب واصل هذا ان الشغل بالجناية بمنزلة الاستحقاق عنده فيمنع تمام التسليم فيرجع بكل الثمن كما لو استحقه مالك او مومن او صاحب دين وعندهما عيب بمنزلة المرض والعيب لا يمنع تمام التسليم فان قيل قد تقرر انه لورده المصوبة حاملا فهلك بالولادة يرجع بالنقصان لا بالقيمة عندهما كما لو سلم المبيعة حاملا فهلك عند المشتري بالولادة فانه يرجع بالنقصان لا بالثمن بالاتفاق فلم يفرقا بين الغصب والبيع في الحمل وفرقا بينهما في الجناية فواجهه قلنا وجهه ان الاصل في الحمل السلامة والهلاك مضاف الى ألم الطلق الذي هو حادث وليس بمضاف الى الاتلاف الذي كان في يد الغاصب فلا يبطله بحكم الرد كما لو حلت الجارية عند الغاصب ثم ردها فهلك لم يضمن الغاصب الا النقصان بالاتفاق لان الهلاك لم يكن بالسبب الذي كان عند الغاصب بل انما كان لضعف الطبيعة عن دفع آثار الحى المتوالية وذلك لا يحصل باول الحى الذي كان عند الغاصب ثم وجه قولهما في الخلافة ان تلق المالية التي هي محل البيع لم يكن بوجوب العقوبة لان وجوبها يتعلق بكونه مخاطبا لا بالمالية لان المال لا يستحق بها العقوبة كالبهائم كيف وان ماليته صارت سببا لسقوط الخطاب عنه فلا يستحق بها العقوبة بل انما تلقت المالية

وسمعي انها قاصرة (كالصلاة بالجماعة) يعني صلاة شرع فيها الجماعة مثل المكتوبات والعبدن والوتر في رمضان والتراويح والا فالجماعة فيما لم تشرع فيه صفة تصور كالاصح الزائدة هذا مثال للاداء الكامل من حقوق الله تعالى وقوله (ورده عين المصوب) مثال له من حقوق العباد وهكذا حال الاقسام الاتية فان كل قسم منها يمثل بمثلين احدهما من حقوق الله تعالى والاخر من حقوق العباد (او محض قاصر) ان لم يستجمع تلك الاوصاف (كالصلاة منفردا) فانه اداء باعتبار الوقت قاصر باعتبار ترك الجماعة (ورده) اى المصوب (مشغولا بجناية) يستحق بهارقته او طرفه فانه اداء لوروده على عين ما غصب لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداءه



باعتقاف الحناية والاستيفاء فعل احده المستوفى باختياره بعد ما دخل الجاني  
اي المبيع في ضمان المشتري فيقتصر القوت على زمان وجود الاستيفاء لا قبله  
فلا يتقضى به التسليم الذي كان قبل الاستيفاء كما لو سلمه زانيا لجلد عند المشتري  
ومات منه لم يرجع بالثمن لاقتصار القوت على زمان الجلد بخلاف ما اذا استحق  
المبيع بملك او رهن او دين لان المستحق هناك هو الذي يتناوله البيع وهو المالية  
فيقتضى به قبض المشتري من الاصل وبخلاف ما اذا غصب عبدا ثم رده حلال  
الدم فقتل عند المولى حيث يرجع بالقيمة لان الرد لا يتم مع قيام سبب العقوبة  
لانه مارد على سبيل الخروج عن عهدة الغصب وهو الرد سالما ووجه قول  
ابي حنيفة ان يد المشتري قد زالت عن المبيع بسبب كانت ازالته مستحقة  
في يد البائع فيرجع بالثمن لان الازالة لما كانت مستحقة قبل قبض المشتري  
انتقض به قبض المشتري من الاصل فكانه لم يقبضه كلو استحقه مالك او مرتهن  
او صاحب دين والبيع وان ورد على المالية لكان امتدادا لنفس سبب القتل  
والقتل متلف للمالية في هذا المحل فكان في معنى عليه العلة وعله العلة تقام  
مقام العلة في الحكم فمن هذا الوجه المستحق كانه المالية ولانه لا تصور لبقاء المالية  
في هذا المحل بدون النفسية وهي مستحقة بسبب كان عند البائع فكذا المالية  
لان ما لا يتنك عن الشيء بحال فكانه هو بخلاف الذي فان نفس العبد برئاه لا تصير  
مستحقة اذا المستحق عليه ضرب ولم واستيفاء ذلك لا ينافي المالية في المحل والتلف  
حصل بخرق الجلود او بضعف الجلود فلم يكن مضافا الى زمانه بوجه وهذا فيما  
اذا اشتراه ولا يعلم بجل دمه واما اذا اشتراه وهو يعلم بجل دمه ففي اصح الروايتين  
عن ابي حنيفة انه يرجع بالثمن ايضا اذا قتل عنده وفي رواية عنه لا يرجع (قوله  
كفعل اللاحق) لما ذكر الاداء المحض بجميعه شرعا في بيلن الاداء الذي  
يشبه القضاء وهو من حقوق الله تعالى كفعل اللاحق وهو الذي ادرك اول  
الصلاة مع الامام ثم فاته الباقي بان نام خلف الامام ثم اقبل بعد فريضة واتم صلاته  
اول حقه الحدث خلقه فانصرف للوضوء فتوضأ ورجع بعد فراغ امامه واتم صلاته  
فان فعله هذا اداء باعتبار بقاء الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء  
مع الامام لانه يقضى ما انعقد له احرامه مع الامام بمثل ما انعقد له الاحرام  
لا يبعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا ان الشرع جعل فعله هذا اداء  
كانه خلف الامام لقواته بعذر عرض بعد عزيمة الاداء مع الامام فان قيل  
كيف يصح اجتماع الاعتبارين المتنافيين في فعل واحد اجيب بانه صح

(واما) غير محض بل (شبهه بالقضاء كفعل  
اللاحق) وهو الذي ادرك اول الصلاة مع  
الامام ثم فاته الباقي بالحدث فان فعله (بعد)  
فراغ (الامام) اداء باعتبار الوقت شبهه  
بالقضاء لانه يقضى ما انعقد له احرام الامام  
بمثله وانما لم ينعكس لان كونه اداء باعتبار  
اصل الفعل

باختلاف الجهتين وانما جعل هذا اداء شبه القضاء دون العكس لانه باعتبار  
اصل الفعل مؤدى وباعتبار الوصف قاض والوصف تسع فجعل اداء ولهذا قالوا  
اذا احداث الرجل والمرأة خلف الامام فتوضأ وقد فرغ الامام فخاضه المرأة  
في حال اداء ما فاتهما فسدت صلاة الرجل لانهما مؤديان خلف الامام حكما حتى  
لا يلزمهما القراءة وسجدة السهو فتحقق الشرعة بينهما تحريمية واداء  
فكانت المحاذاة في هذه الحالة كحاذاتهما حال الاداء قبل الحدث (قوله حتى  
لا يتغير اه) لما ذكر ان فعل اللاحق اداء يشبه القضاء شرعا فيما يتفرع على  
شبهه بالقضاء وهو ان مسافرا لو اقتدى بمسافر في الوقت ثم سبقه الحدث او نام  
خلقه ثم اتبعه فدخل مصره للوضوء او نوى الإقامة في موضع الإقامة والوقت  
باقى فان كان ذلك قبل فراغ الامام اتم صلاته اربع ركعات لان صلاته محتملة  
للتغير مع وصف التبعية للامام بدليل انه يجوز ان تكون صلاته على خلاف  
وصف صلاة الامام في الابتداء بان اقتدى المقيم بالمسافر فجاز في البقاء ايضا لانه  
اسهل من الابتداء وان كان بعد فراغ الامام لا يتم بل يصلى صلاة السفر ركعتين  
عندنا خلافا لغيره لانه بعد فراغ الامام بنزلة القاضي والمعتبر من ينه الإقامة  
ودخول مصره يعمل في الاداء المحض لا فيما فيه شبه القضاء وقبل فراغ الامام  
يعمل في حق الامام فانه لو نوى الإقامة قبل اتمام صلاته يتم صلاته فاذا عمل  
في حق الامام عمل في حق من يؤدى ذلك ايضا وبعد الفراغ المغير لا يعمل في حق  
الامام لخروجه عن الصلاة فلا يعمل في حق من يقضى ذلك فان قيل نية الإقامة  
انما لم تعتبر في حقه لخروجه عن حرمة الصلاة واما المقتدى فهو في حرمة الصلاة  
فمكون نية الإقامة معتبرة قلنا ان المقتدى تبع فجعل كالخارج عن صلاة  
الامام حكما هذا بخلاف المسبوق فانه لو كان المسافر المقتدى مسبوقا ووجد  
منه في قضاء ما سبق نية الإقامة او الدخول في مصره للوضوء فانه يصلى اربعا  
سواء تكلم او لا فرغ امامه او لا لانه مؤدى فيما سبق اداء قاصرا فنية الإقامة  
قد اعترضت على الاداء فغيرته لان تصرف التغير اذن صادف محلا قابلا للتغير  
وبخلاف اللاحق المتكلم بعد فراغ الامام فانه يعمل المغير في حقه لان بالتكلم  
يخرج من المتابعة فيبطل القضاء ويغرد الامر الى الاداء لقيام الوقت فيكون  
فعله اداء محضا فيعمل فيه المغير (قوله فلما لم يتغير علم ان فيه شبه القضاء)  
هذا من قبيل الاستدلال بالآثر على المؤثر تأمل (قوله وتسليم عبده شترى بعد  
الامهار) لما ذكر مثال الاداء الذي يشبه القضاء في حقوق الله تعالى ذكر مثاله

وكونه قضاء باعتبار وصفه (حتى لا يتغير  
فرضه بنية الإقامة) تفرع على شبهه بالقضاء  
فانه لو كان اداء محضا لتغيرها فلما لم يتغير علم  
ان فيه شبه القضاء لان عدم التغير من  
خواص القضاء (وتسليم عبده شترى بعد  
الامهار) فانه اذا امهر عبده المغير ثم اشتراه  
كان تسليما اداء لانه المسمى لكنه شبهه بالقضاء  
لانه يصير ملكا له قبل التسليم وتبدل الملك  
عندهم بتزلة تبدل الذات (حتى تجبر)  
المرأة (على القبول) تفرع على كونه اداء  
وقوله (ويعقبه هو) اي الرجل المشتري  
قبل التسليم (هو) اي المرأة المنكوحة تفرع على  
كونه شبهه بالقضاء



في حقوق العباد وهو ما اذا امر عبد الغير بعينه ثم اشتراه من مالكة او وهبه له او ورثه قبل القضاء بقيته وسله الى المرأة كان تسليمه اليها اداء يشبه القضاء اما كونه اداء فلانه تسليم عين ماوجب عليه بالتسمية لان تسميته صحيحة حتى وجب عليه قيمته ولو كانت باطلة لوجب عليه مهر المثل كما لو تزوجها بخمر او خنزير وجب مهر المثل لبطلان التسمية لعدم المالية وكونه ملك الغير لا يمنع صحة التسمية واما كونه شيئا بالقضاء فلانه لما ملكه قبل التسليم تبدل الملك من المالك اليه وتبدل الملك بوجب تبدل العين حكما لقوله عليه السلام هو صدقة عليها ولنا هدية فجعل تبدل الملك باختلاف سببه بمنزلة اختلاف العين وان كانت العين متحدة حقيقة فلما اختلفت العين حكما كان ما سلمه بعد الشراء غير ماوجب عليه تسليمه بالعقد حكما لكنه بمعنى المثل فكان شيئا بالقضاء من هذا الوجه ويتفرع على كونه اداء ان الزوج اذا ملكه بشئ من اسباب الملك من الشراء او الهبة قبل القضاء بالقيمة وجب عليه تسليمه اليها لانه عين حقها بالتسمية وتجبر المرأة على قبوله ويتفرع على كونه شيئا بالقضاء ان الزوج اذا اعتق ذلك العبد او كانه او باعه قبل التسليم او القضاء لها صبح ذلك كله لانه صادف ملك نفسه وليس عين المسمى حكما ولا تملكه المرأة قبل التسليم واذا قضى القاضي بقيمة ذلك العبد لها بعد الاستحقاق ثم ملكه الزوج لم يعد حقها الى العبد لان تقال حقها من العين الى القيمة بالقضاء فلا يجبر الزوج على تسليم العين ولا المرأة على القبول لا تقطاع حقها من العين كمن غصب شيئا لم يرد منه حقها الى العبد عندئذ ثم انقطع مثله ف قضى عليه بالقيمة ثم جاء او انه لم يعد حقه الى المثل ولو كان للعبد بعد الدخول في ملك الزوج حصة من المسمى من كل وجه لعاد حقها فيه اذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع العين في مقدار القيمة كما في المغصوب اذا عاد من اياه بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه بقول الغاصب مع يمينه فان قيل ما الفرق بين هذا وبين ما اذا باع عبدا فاستحق العبد قضاء ثم اشتراه البائع من المستحق لا يجبر البائع على تسليمه الى المشتري وههنا يجبر الزوج بعد ما ملكه على تسليمه الى المرأة قلنا ان الاستحقاق في مثله البيع ظاهر ان البيع موقوف على اجازة المستحق وقد بطل برده فاذا بطل البيع لا يجبر البائع على التسليم بخلاف مثله النكاح فان الموجب لتسليم العبد ههنا وهو النكاح قائم غير منقسخ باستحقاق المهر فان النكاح لا ينسخ بعدم المهر فاذا قدر على تسليم المسمى بوجه يلزمه التسليم لبقاء الموجب ( قوله وضمن

المغصوب

المغصوب بالمثل) انما كان الضمان بالمثل كاملا لان الاصل في ضمان العدوان هو الضمان بالمثل صورة ومعنى وهو بالمثل في المثليات لان حق المستحق ثابت من كل وجه فلا يصار الى المثل معنى فقط وهو القيمة الا عند الضرورة ولا ضرورة ههنا لوجود المثل هذا عند العامة وقال قوم من نقاة القياس الواجب على الغاصب رد القيمة مطلقا عند تعذر رد العين لان حق المالك في العين والمالية معا وقد تعذر رد العين فتجب المالية ومالية الشئ قيمته واحتجت العامة بقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فانه صرح المثل والمبادر هو المثل صورة ومعنى ولان المقصود بالضمان هو الجبر وذلك اتم في المثل واعلم ان غير الاسلام عذر رد المثل في باب القروض من باب القضاء بمثل معقول كامل وفي باب الديون من باب الاداء المحض الكامل فلا بد من الفرق فالفرق ان رد عين ما قبض في القروض يمكن لان النقود تتعين في التبرعات فيجعل رد مثله قضاء لوجود شرطه وهو تصور الاصل وفي الدين غير ممكن فلا يصح ان يجعل تسليم العين قضاء لعدم شرطه فكان من اقسام الاداء ( قوله قيميا ) كالحيوانات والخياب والعديدات المتفاوتة فان الواجب فيها القيمة عند تعذر رد العين عنده الجمهور وقال اهل المدينة يضمن مثلها من جنسها مع دلا بالقيمة لان فيه رعاية المائنة صورة ومعنى فكان اولى والمثلي كالكيل والموزون والعددي المقارب فانه يجب مثله وان انقطع عن ايدي الناس او عن الاسواق تجب القيمة ( قوله لا بوصف الجماعة ) لانها ليست بلازمة في القضاء كزومها في الاداء لانها من شعائر الاسلام فتلقى بالاداء دون القضاء ( قوله الا ان الاول اكل ) لان فيه تأسيما بفعل رسول الله فانه قضى صلاة ليلة التعريس بالجماعة ( قوله وايضا ) اي ولكون المثل المعقول الكامل اصلا والمثل المعقول القاصر خلقا عنه في ضمان العدوان قال ابو حنيفة لا يضمن المثل بالقيمة اذا انقطع المثل عن ايدي الناس الا يوم الخصومة لان المثل القاصر لا يصير مشروعا مع احتمال المثل الكامل وهو الاصل وكل ما لا يصير مشروعا مع احتمال الاصل لا يصير مشروعا الا عند انقطاعه والاصل لا ينقطع الا بالقضاء ولا قضاء الا بالخصومة فلا ينقطع الا عند الخصومة والحاصل ان المقتضى وهو اتلاف مال الغير موجود وهو يقتضي اما الاصل او الخلف واحتمال الاصل مانع عن وجوب الخلف فاذا زال المانع بالقضاء وجب الخلف وقت زوال المانع وقال ابو يوسف يجب الخلف يوم الاتلاف لانه لما انقطع المثل التحق بمثله والخلف يجب بمجاوب به الاصل فتعتبر

بان يكون المغصوب قيميا او مثليا انقطع مثله ولم يمثل بمقتضى الله تعالى لعدم جريان هذا التقسيم فيها وما قيل ان قضاء القاضية بالجماعة كامل وبالاتحاد قاصر رد بان الثابت في الذمة هو اصل الصلاة لا بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكل ( وهذا ) اي القضاء بمثل معقول قاصر ( خلف عن الاول ) يعني القضاء بمثل معقول كامل وهو المثل صورة ومعنى حتى لا يصار اليه الا عند العجز عن الاول ولهذا قال ابو حنيفة لا يضمن المثل بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة لان الواجب في الذمة هو المثل الكامل

فانه لو كان اداء محضا لا اعتقته ( والقضاء اما قضاء ( محض بمعقول ) اي بمثل يعقل فيه المائنة ( كامل ) بان يكون مثلا بصورة ومعنى ( كالصوم ) اي كقضائه ( بالصوم ) هذا مثال من حقوق الله تعالى وأشار الى المثال من حقوق العباد بقوله ( وضمن المغصوب بالمثل ) اي اذا كان المغصوب مثليا ( او ) بمعقول ( قاصر ) بان يكون البديل مثلا معنى لا صورة ( كضمانه ) اي المغصوب ( بالقيمة ) عند العجز عن المثل الكامل



قيته يوم وجود السبب وهو الاتلاف وقال محمد يجب يوم الانقطاع لان السبب  
اوجب المثل عند تعذر رد العين والمصير الى القيمة للعجز وذلك بالانقطاع فتعتبر  
قيته يوم الانقطاع ومن هذا الاصل قال ابو حنيفة فمن قطع يدرجل عدا ثم قتله  
عدا ان للمولى خيار الجمع بين القطع والقتل لانه مثل كامل لكونه جزاء الجنائين  
معا والمثل الكامل مقدم على المثل القاصر ما امكن فلا يصار اليه مع احتمال  
الكامل فان قيل لان لم انال ان القتل بعد القطع جناية اخرى بل هو محقق لموجب  
القطع لان القطع موقوف في حكم السراية حتى سري سقط حكمه وصار قتلا  
فيكون القتل ههنا محققا لموجب القطع وهو السراية فلا يكون جناية اخرى  
قلنا هذا صحيح من جهة المعنى والمقصود واما من جهة الصورة في باب جزاء  
الفعل وهو القصاص فلا لان الفعل متعدد بحسب الصورة وكل واحد منهما  
يصلح علة مستقلة لان زحاق الروح والعلة الواحدة لا تتماثل العلتين في الصورة فجاز  
خيار الجمع بين الفعلين عملا بالعتلين لان الواجب في باب القصاص جزاء الفعل  
لا المحل فاذا تعدد الفعل تعدد جزاؤه فلذا تقتل نفوس متعددة بنفس واحدة  
لتعدد الافعال بخلاف الخطأ لان الواجب فيه بدل المحل الفات فان جماعة  
لوقتلوا واحدا خطأ لم تجب الادية واحدة لتداخل احدها في الاخرى وكذا  
اذا شجر رجلا فذهب شعر رأسه دخل ارش الموضحة في دية الشعر (قوله بل  
اقوى) لانه اصل السمع لان النقل لا يمكن اثباته الا بالعقل لان الطريق الى اثبات  
الصانع ومعرفة النبوة وسائر ما يتوقف صحة النقل عليه ليس الا بالعقل فهو  
اصل النقل فيكون اقوى منه حتى لو تعارضا يقدم العقل على النقل بان يقول  
النقل عن معناه مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يقول بالاستيلاء  
او يجعله كناية عن الملك وهذا لانه لا يمكن العمل بهما معا ولا يقيضهما لامتناع  
اجتماع التقيضين وارتفاعهما ولا تقديم النقل على العقل لاستلزامه ابطال  
الاصل بالفرع فيقدم العقل بالضرورة فان قيل فعلى هذا قد تحقق ما يرد العقول  
من السمع فما معنى قوله لان يصح كون مما يرد العقول قلنا ان من الاحكام  
ما هو قتل محض لا مدخل للعقل فيه اصلا كما مور الاخرة والمماثلة بين القدية  
والصوم ومقادير الصلاة فالعقل في امثاله لا يعارض النقل ولا يرد بل النقل  
فيما يفيد العلم ومنها ما له مدخل فيه فالنقل في امثاله لا يفيد العلم لاحتمال  
معارضة العقل واذا تحقق معارضة يرد ويقدم عليه (قوله ومن  
بمعناه) وهو المريض الذي يتدمر ضه الى ان يموت ولا يؤدى صومه ثم اوصاه

(قوله)

(قوله للصوم) اي لصوم حواصل نفسه كاداء رمضان وقضائه وصوم النذر  
اذ لا قدية للصوم الكفارة ككفارة عمن او قتل او صوم كافي الخاتمة (قوله فان  
المشروع الاصل فيها هو القصاص) لانه مثل الاول صورة ومعنى الا انه لما تعذر  
استيفاؤه لما منع شرع اخذ المال بدلا منه بدلالة نص ورد في القتل خطأ (قوله  
فلا تتماثل بينهما) اي لا بمعنى الاتحاد الذاتي وهو ظاهر ولا بمعنى قيام احدهما  
مقام الاخر لان المملوك المبتذل لا يقوم مقام المالك المبتذل ولا بمعنى المشابهة  
لان المشابهة عندنا انما تحقق بجميع الاوصاف وعند المعتزلة باخص الاوصاف  
ولا شيء من ذلك ههنا (قوله والضمان في هذه الصورة) اي صورة القتل خطأ لان  
الضمان بالمال لا يكون عين ما يجب بالنص ابتداء الا في القتل خطأ في الصورة  
التي ذكرها الشارح فيما سبق لان المال انما يجب فيها بدلا من القصاص لا ابتداء  
فان قيل انه لم يذكر الخطأ في هذه الصورة فيما سبق قلت يدل عليه استدلاله بقوله  
تعالى ودية سلمة الى اهله (قوله بلا نص او دلالة) فان قيل سلمته لانه  
فيها لكن لان لم عدم دلالة النص كيف وان الصلاة مثل الصوم من حيث ان  
كل منهما عبادة بدنية محضة لا تعلق لهما بالمال بل هي اهم منه لانها عبادة  
لذاتها لكونها تعظيم الله تعالى بالذات لا شتما لهما على الكسوع والسجود  
والصوم عبادة بواسطة قهر النفس فاذا وجب تدارك الصوم عند العجز بالقدية  
فالصلاة اولى ولا يلزم في الاخلاق بطريق الدلالة معقولة المعنى ككثبات  
الكفارة في الاكل والشرب عدا بطريق دلالة نص الجماع وان كان غير  
معقول المعنى قلنا لا بد في الدلالة من كون المعنى المؤثر في الحكم معلوما سواء  
كان تأثيره في ذلك الحكم معقولا كالايداء في التأنيب او لا كالجناية على الصوم  
في ايجاب الكفارة المكيفة بكيفية معينة وفيما نحن فيه المعنى الذي هو المؤثر  
في ايجاب القدية غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة (قوله فامرناه بالقدية اه)  
قال نحر الاسلام في شرح التقويم لما اقام الشرع القدية مقام الصوم ثبت  
المماثلة بينهما شرعا والمماثلة بين الصلاة والصوم ثابتة فيجوز ان تكون القدية  
مثلا للصلاة لان مثل الشيء يجوز ان يكون مثالا لثله وان لا يكون قاضيا بالقدية  
في الصلاة احتياطا لانها ان كانت مشروعة في الصلاة قد صارت مؤداة  
والانبي بر مبتدأ يصلح ما حيا للسنن واعترض عليه بانه ان اراد بالمثلين  
ما يستلزم احدهما مستلزم الاخر كما قال به بعضهم فظاهر ان الصوم لا يستلزم  
الصلاة وهي مستلزمة وان اراد به اتحادهما نوعا كما قال به بعضهم فظاهر ان القدية

٢٦٨ ز ل

فانها قضاء للصوم ولا مماثلة بينهما لاصورة  
وهو ظاهر ولا معنى لان الصوم معنى هو  
وسيلة الى الجوع والقدية عين هي وسيلة  
الى الشبع (والمال) قضاء (للقصاص)  
فيما اذا عفا احد الاولياء واخذ الباقي المال  
او صالحا عليه او قتل في دار الحرب او قتل  
الاب ابنه فان المشروع الاصل فيهما هو  
القصاص وقد شرع اخذ المال بدلا منه  
ولا مماثلة بينهما لاصورة وهو ظاهر ولا معنى  
لان القصاص معنى هو وسيلة الى القضاء هذا والمشهور  
والمال عين هي وسيلة الى القضاء هذا والمشهور  
في التمثيل والبيان ان يقال وكضمان النفس  
بالمال فانه ثابت بقوله تعالى ودية مسلمة الى  
اهله من غير ان تعقل فيه المماثلة اما صورة  
قضاءها واما معنى قلان الايدي مالك مبتذل  
وهو حجة القدرة والمال مملوك مبتذل وهو  
حجة العجز فلا تتماثل بينهما وانما عدل عنه ههنا  
لان فيه اشكالين احدهما بالنظر الى التمثيل  
والثاني بالنظر الى بيان غير المعقولة اما  
الاول فهو ان القضاء تسليم مثل الواجب  
بسيبه الى مستحقه والضمان في هذه الصورة  
عن ما وجب بالنص ابتداء فيكون من قبيل  
الاداء لا القضاء واما الثاني فهو ان المماثلة  
انما هي بالنظر الى الثابت في الذمة والنفس  
ليست مما ثبت فيها فلا وجه لبيان اتفائها  
بينها وبين المال

وانما يقول الى القصاص للعجز وذلك وقت  
القضاء (او) قضاء محض بمنى (غير معقول)  
بمعنى انه لا يردك بقولنا لان يكون مما يرد  
العقول اذ العقل حجة شرعية كالسمع بل  
اقوى ولا يجوز التناقض بين حجج الله تعالى  
(كالفدية) في حق الشئ الثاني ومن بمعناه



وانما الثابت فيها التقاص فالوجه بيان  
اتفاقها بينه وبين المال ثم لما ورد على قوله او غير  
معقول كالفدية للصوم انكم اوجبتم  
الفدية للصلاة الشيخ الفاني ومن بمعناه بلا نص  
او دلالة قياسا على صومه الثابت بنص  
غير معقول اوجب عنه بقوله (والامر بها)  
اي الفدية (في الصلاة) اي صلاة الشيخ الفاني  
ومن بمعناه ليس للعمل بالقياس على ما لا يصح  
القياس عليه بل (للاحتياط) فان النص  
الوارد في الصوم وهو قوله تعالى وعلى الذين  
يطيقونه فدية طعام مسكين يحتمل ان يكون  
معللا بالعجز تعللا لا يصح معه القياس فان  
معناه لا يطيقونه كذا افسره ابن عباس رضي  
الله عنه وحذف لاجازة عند عدم اللبس  
وبعضه قراءة حفصة لا يطيقونه باثبات لا  
ويحتمل ان لا يكون معللا به ذلك التعليل فان  
بناء الحكم على المشتق وان كان مشعرا بعلة  
المبدأه لكن كل علة منصوصة لا يجب ان  
تكون متعديّة حتى يصح معها القياس لجواز  
ان تكون العلة المنصوصة قاصرة لا يصح  
معها القياس كما تقرر في موضعه فامرناه  
بالفدية نظرا الى الاحتمال الاول احتياطا في  
باب العبادة لا عملا بالقياس فيما لا يجوز فيه  
والدليل عليه انهم لم يحكموا باجزاء الفدية  
عن الصلاة كما حكموا به في الصوم حتى قال  
محمد في الزبادات يجوز ان شاء الله تعالى

الصلاة لذلك والله تعالى اكرم الاكرمين ومن عادة الكرم ان يضيف باطيب ما عنده  
ومال الصدقة يصير من الاوساخ لازالة الذنوب بمنزلة الماء المستعمل لكونه آلة  
لسقوط الواجب ولهذا حرمت على نبينا عليه السلام وعلى قرابته نسبوا اذا كان  
كذلك نقل الشارع القربة الى الارقاة لتزول الاثام بالدماء لان القربة حينئذ تقع  
باراقة الدم فيبقى اللعم طيبا صالحا لضيافة الكرم وهذا وان كان معنى معقولا  
الا انه يحتمل ان تكون الارقاة اصلا دون الصدقة فتعارض الاحتمالان فيبي  
النص سالما في الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون العارض لقيام النص السالم  
عن المعارض فعملنا به في الوقت وبعد خروج الوقت عملنا بذلك المظنون احتياط  
في باب العبادات لاحتمال اصالة الصدق لانه على انه مثل للتخفية فان قيل  
ان الاصل في العبادة المالية وان كان هو الصدق بالعين او القيمة لكن لما قلنا  
الشارع الى التخفية نسخ ذلك فلا يمكن اعتباره لاني مقابلة المنصوص ولا بعد  
فواته اوجب باننا لنم ان النقل يستلزم النسخ فان الشارع نقل غسل الرجل  
الى المسح على الخف ولم ينسخ الغسل ونظائره كثيرة (قوله ولذا لم ينقل) دليل  
على ان وجوب الصدق بعد ايام التخفية كان باحتمال كونه اصلا لا باعتباراته  
مثل غير معقول للاضحية (قوله لا يبطل بالشك) وهو ان الصدق ان كان  
اصلا لا يبطل بالقدرة على الارقاة في العام القابل وان كانت الارقاة اصلا يبطل  
الصدق بالقدرة عليها كما في الفدية للشيخ الفاني فانها تبطل بالقدرة على الصوم  
وقد حكم بكونه اصلا فلا يبطل بالشك (قوله لعجزه عنه) اي لعجزه الدائم  
لان المرخص هو العجز الدائم (قوله فانه ثابت مخالفا لقياس اه) لو قال انه  
ثابت بدلالة نص ورد في الخطأ مخالفا للقياس لكان اولي (قوله بل لصيانة الدم  
عن الهدر) يعني ان نفس المقتول خطأ محترمة لا تقطح حرمتها بعد الخطأ فوجب  
صيانته عن الهدر فوجب الشارع المال في حالة الخطأ لصيانته عن الهدر  
فكان في ايجاب المال منة على القاتل لسلامته من القصاص (قوله  
كافي الصور المذكورة) اي التي ذكرها من قبل حيث قل اذا عفا احد  
الاولياء وطلب الباقي المال او صالحوا عليه او قتل في دار الحرب او قتل الاب ابنه  
(قوله فان الخصوص من القياس بالنص) اي الثابت بالنص على خلاف  
القياس والمراد به هنا هو الدية (قوله فان الخصوص من القياس اه) يعني  
ان لزوم المال في قتل الخطأ ثبت بالنص على خلاف القياس لتعذر القصاص  
مع بقاء المحل لمعنى فيه وهو عذر الخطأ فالحق به كل موضع من مواضع العهد  
ولو كان ثابنا بالقياس لما احتج الى التعليق  
كأثر الاجتهادات (كاجاب الصدق)  
اي ما ذكرنا من الامر بالفدية للاحتياط  
كاجاب الصدق (بالعين) اي عين الاضحية  
المعينة للتخفية (او القيمة) اي قيمتها اذا  
استهلك اولم يفهمها الغني فانه ليس اعتبار  
الخلف بالقياس على ما لا يصح القياس عليه بل  
من قبل الاحتياط للاحتياط وذلك ان الصدق  
بالعين او القيمة يحتمل ان يكون اصلا لان شكر  
كل نعمة انما هو من جنسها وفي تذكير النعم في كلامه  
مسامحة كشكر سلامة الاعضاء بالخدمة وشكر المال بدفع بعضه فينبغي  
ان يكون شكر هذه النعمة بدفع المال الا ان الشارع نقل القربة المالية التي تكون  
بتبليك المال الى ارقاة الدم في ذلك اليوم وعينها تطيبا للطعام بازالة ما في مال  
الصدقة من اوساخ الاثام وذلك لان يوم العيد يوم ضيافة الله تعالى والناس  
في ذلك اليوم اضياف الله تعالى بطوم الاضاحي ولهذا جعل الامساك قبل  
الصلاة قربة ليكون اول الافطار بطعام الضيافة بل وقيل كره الاكل قبل



ثم نقل عنه الى الفدية في غير المطبق لعجزه عنه  
على سبيل الخلفية تيسيرا للامر عليه بدليل  
تسمية ذلك فدية في غير المطبق فانها اسم  
لما يقتضيه المهر عما يلحقه من منقبة  
ومكره وقال تعالى وقد ياتيه بجمع عظيم قوله  
لاستزامة تكليف العاجز قلنا انما يلزم ذلك  
اذا كان الغرض بالتكليف عين ما كلف به  
واما اذا كان غيره فجاء ذكره كوجوب الصلاة  
على المسلم في آخر جزء من الوقت كما سبق  
(اودلالته) كما في اخذ المال بدلا من  
القصاص على ما مر فانه ثابت بخالف القياس  
بدلالة نص ورد في الخطأ وذلك ان ثبوت الدية  
في الخطأ لا للبدلية بل لصيانة الدم عن الهدر  
لكونه عظيم الخطر منه على القاتل بسلامة  
نفسه له وقد قتل نفسا معصومة وعلى القاتل  
بان لم يدر دمه وقاته معذور وقد الحق به كل  
عند تعذر فيه القصاص لمعنى في المحل مع بقائه  
كما في الصور المذكورة فان الخصوص من  
القياس بالنص يلحق به ما في معناه من كل  
وجه وهنا كذلك بل اولى لان العمد بعد  
سقوط القصاص بالشبهة احق بعدم الاضرار  
صرح به صاحب الكشف وغيره قطهر ان  
الاقتصار على النص كما في عبارات القوم ليس  
كما ينبغي بل لا بد من اعتبار الدلالة ايضا  
واذا لم يجز القضاء بمثل غير معقول الا بالنص  
اودلالته (فلا يضمن النافع بالمال المتقوم)

فيها الازالة فيضمن وليس مثل منافعها وفي الاتفاق ان ضمان العدوان مبنى  
على المماثلة بالنص ولا تماثلة بين العين والمنفعة لاصورة وهو ظاهر ولا معنى  
لامرين احدهما ما ذكرناه آنفا والثاني ما ذكره الشارح من ان المال عين  
متقوم والمنفعة معنى غير متقوم لـ ومنها اعراضا غير باقية فلا تكون محرزة  
فلا تكون متقومة فلا تكون مثاله فلا يقضى الا بنص اودلالة وكلاهما مفقودان  
فلا يقضى وهذا قياس مركب بطريق موصول النتائج تأمل اما كونها  
اعرضا فظاهر واما عدم بقائها فبين في علم الكلام واما عدم كونها محرزة  
ومتقومة فلان الاحراز والتقوم وصف وجودي فلا يوصف به المعدوم ولو بعد  
الوجود فان قيل الاعراض قد تحرز باحراز محلها قلنا ذلك يوجب كونها محرزة  
للغاصب لان العين محرزة بحرزه لا للمغصوب منه واحراز الغاصب لا يوجب  
الضمان ولو سلم انها محرزة للمغصوب منه لكنه احراز ضمنى لا قصدى وتقوم  
الاشياء يتوقف على الاحراز القصدى ولهذا قالوا وان الحشيش الثابت في ارض  
مملوكة لا يكون متقوما وان كان محرزا باحراز الارض حتى لا يضمن بالاتلاف  
فان قيل لو كان التقوم يتوقف على الاحراز لما تقومت المنافع ولما صارت مثلا  
للعين في العقود قلنا لان سلم انها غير محرزة ثم بل هي محرزة قصدا بدلالة العقد حكم  
شرعيا ضرورة جواز العقود للحاجة اليه بالنص على خلاف القياس فلا تعدي  
محلها وبه خرج الجواب عن قول الشافعي انها اموال متقومة كـ كما في العقود  
تحقيقه ان الناس لما كانت محتاجة الى العقود اقام الشارع العين مقام المنفعة  
في العقود لضرورة حاجة الناس فصارت متقومة في العقود بالنص على خلاف  
القياس فلا تعدي الى باب العدوان فان قيل سلنا ان لا تماثلة بينها وبين الاعيان  
لكن لان سلم عدم المماثلة بينها وبين منفعة اخرى فلم لا يجوز تضمينها بالمنفعة قلنا  
عدم جواز ضمان المنفعة باخرى مثلها ثابت بالاجماع واعلم ان بعض اصحابنا  
جعلوا العين المستأجرة كالدأر مثلا قائمة مقام المنفعة تحفظا لصحة العقد فاضافوا  
العقد الى العين حتى لو اضيف الى المنفعة بان يقول آجرتك منفعة الدار لا يصح  
والشافعي جعل المنافع المدومة حين العقد كالموجود في باب الاجارة تحفظا  
لصحة العقد ايضا حتى صح اضافة العقد الى المنفعة عنده والصحيح ما قاله اصحابنا  
لان ما قاله الشافعي يقضى الى القول بقلب الحقائق وهو جعل المعدوم موجودا  
فلا يكون مثلا للمال هذا استدلال من الشكل الاول بطريق موصول  
النتائج (قوله وقد فرعوا على هذا الاصل فروعا) فرع عليه نفي الاسلام

اذا تماثلة بينهما فان المال عين متقوم والمنفعة  
معنى غير متقوم اما الاول فلان المال مامن  
شأنه ان يدخل للاتفاق به وقت الحاجة واما  
الثاني فلان المنفعة من الاعراض الغير  
الباقية كالحركة ونحوها وغير الباقي غير محرز  
لان الاحراز هو الادخار لوقت الحاجة  
ولا ادخار بلا بقاء وغير المحرز ليس بمتقوم  
كالصيد والحشيش والمنفعة ليست بمتقوم  
فلا تكون مثلا للمال المتقوم فلا تقضى  
الا بنص اودلالته وليس فليس وقد فرعوا  
على هذا الاصل فروعا ذكره هنا واحدا منها  
تعريض صاحب التلخيص حيث فرعه ابتداء  
على قوله ما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص



خمس مسائل الاولى ان القصاص لا يضمن لولي به بالشهادة الباطلة على العفو بان شهد على العفو عن القصاص وقضى القاضي بالعفو ثم رجعا لا يضمنان القصاص عندنا الثانية ما ذكره المصنف الثالثة اذا شهد الشهود بالطلاق الثلاث بعد الدخول ثم رجعوا بعد القضاء بالفرقة لم يضمنوا شيئا الرابعة اذا قتل رجل منكوبة غيره لم يضمن شيئا عندنا الخامسة لو ارتدت المرأة بعد الدخول لم يضمن زوجها شيئا عندنا وقال الشافعي تضمن الشهود والقاتل والمرتدة للزوج مهر المنزل والمصنف ترك هذه الفروع حذرا من التطويل وذكر واحد منها نعر يضاع على صاحب التتبع فانه فترعه ابتداء على قوله ما لا يعقل له مثل لا يقضي الا بنص لاعلى الاصل المذكور اعني ان المنافع لا تضمن بالمال المتقوم كما فترعه عليه نعر الاسلام ولهذا ذكره المصنف بالقضاء التفرعية حيث قال فلا يضمن قاتل القاتل بخلاف صاحب التتبع فانه ذكره بواو العطف تفريعا له ابتداء على قوله ما لا يعقل له مثل لا يقضي الا بنص اقول لا ضربه لجهة تفريعه عليه ايضا تأمل (قوله فقال) عطف على قوله ذكر (قوله وهو معنى لا يعقل المال مثلا) لاصوره وهو ظاهر ولا معنى لان في استيفاء القصاص معنى الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول على يده بناء على قيام العداوة وفي حياة اولياء المقتول وابنائهم حياة للمقتول وبقاء لذكره وهذا المعنى لا يوجد في المال وانما شرع المال في الخطأ بالنص على خلاف القياس وفي صورة عفو واحد الاولياء والصلح وقتل الاب ابنه بدلالة النص كما سبق (قوله واما قضاء غير محض) لما فرغ من بيان القضاء المحض باقامه شرع في بيان القضاء الغير المحض وهو يجري في حقوق الله وفي حقوق العباد اما في حقوق الله فهو عبارة عن ايمان القاتل عن محله الاصل في محله يشبه كمن ادرك الامام في صلاة العبد في الركوع فانه يأتي بتكبيرات العبد قائما ان كان يرجو ان يدرك الامام في الركوع لتكون التكبيرات في القيام من كل وجه وان كان اشتغالا بقضاء ما سبق قبل فراغ الامام لكيلا يفوت اصلا فان خاف رفع الامام رأسه من الركوع ان كبر قائما فانه يكبر للاقتراح قائما لانه فرض ثم يكبر للركوع وهو واجب ثم يكبر في الركوع تكبيرات العبد برفع يديه ووضعهما على الركبة وهذا قضاء لقواته عن محله الاصل يشبه الاداء لبقاء محل الاداء في الجملة لان للركوع شيئا بالقيام حقيقة لاستواء النصف الاسفل منه والفارق بين القائم والقاعد هو استواء النصف الاسفل لان استواء النصف الاعلى يوجد في القاعد ايضا وحكا لان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك

الركعة فكان المحل باقيا من وجه هذا عندنا وقال ابو يوسف انه لا يأتي بها في الركوع بل يشتغل بتسبيح الركوع لانه قد قامت موضعها الاصل وهو القيام المحض وهو غير قادر على مثل من عنده قرينة في الركوع والقضاء يتنى على مثل من عنده او على نص ولا نص فيه فلا يصح قضاؤه في الركوع كالقراءة والقنوت وتكبير الاقتراح فانه اذا نسي القاشعة او السورة لا يأتي بها في الركوع وكذا اذا ادرك الامام في الركوع الاخير من الوتر في رمضان فكبر وركع مع الامام لا يقنت في الركوع ولهما ان التكبيرات شرعت في القيام المحض وشرع من جنسها فجاءه شبه بالقيام فان تكبير الركوع في العبد يحتسب منها حتى ان من سها عنه في العبد وهو امام او مسبوق بجهد للسهو لكونه واجبا في العبد تتكبيرات الزوائد واذا كان من جنسها ما يشرع في حال الانحفاء وله شبه بالقيام احتل ان يكون سائرهما ملحقا بهذه لاتحاد الجنس واحتمل ان لا يكون ملحقا بها فالاحتياط في فعلها على ان في جعله فيه شبه الاداء على ما ذكرناه والعبادة مما يحتاط في اثباتها فيأتي بها احتياطا بخلاف القراءة والقنوت وتكبير الاقتراح لانها غير مشروعة فيها له شبه القيام بوجه (قوله واداء قيمة عبد مبيع) هذا مثال للقضاء الذي يشبه الاداء من حقوق العباد يعني لو تزوج امرأة على عبد مطلق وجب الوسط عندنا فاذا اتى بالعين اجبرت المرأة على القبول لانه ادى عين الواجب واذا اتى بالقيمة اجبرت على القبول ايضا لانه وان كان قضاء لكونه تسليم مثل الواجب معنى لا عينه الا انه في معنى الاداء لان الاصل وهو العبد المنكر لما لم يمكن اداؤه لجهالة وصفه الا بالتعيين ولا يمكن التعيين الا بالتقوم ليعرف الوسط من الاعلى والامفل صارت القيمة اصلا يرجع اليها من هذا الوجه فزاحت المسمى وهو العبد المطلق واعتبرت مقدمة عليه حتى كان المسمى خلف عنها وقال الشافعي لانصح التسمية فيجب مهر المنزل لان النكاح عقد معاوضة كالبيع والعبد المطلق لا يستحق بعقد المعاوضة فكذا بالنكاح الا يرى انه لو سمي ثوبا او دابة او دارا لم تصح التسمية فكذا اذا سمي عبدا قلنا ان المهر انما يستحق عوضا عما ليس بمال والحيوان ثبت دين في الذمة مطلقا في مبادلة ما ليس بمال الا يرى ان الشرع اوجب في الدية مائة من الابل واوجب في الجنين غرة عبدا او امة بلا تعيين فاذا جاز ان ثبت الحيوان مطلقا دين في الذمة عوضا عما ليس بمال وكذلك ثبت شرط في المهر وهذا لان المهر مال وجب ابتداء والجهالة المستدركة في التزام المال ابتداء لا تمنع صحته كما في الاقرار فانه لو اقر لغيره بعبد صح اقراره ولكن

(واداء قيمة عبد مبيع تزوج عليه) لان من تزوج امرأة على عبد غير معين يكون تسليم عبد وسط اداء وتسلم قيمة قضاء حقيقة لا يكونا مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء لما في القيمة من جهة الاصل بناء على ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقوم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه ويعتبر مقدما على العبد حتى كان خلف عنه



لما كان عين المهر عوضا باعتبار ذاته لم يراع الجانيين فيجب الوسط نظرا  
 لهما كما في الزكاة يجب الوسط نظرا للفقراء وللمالك بخلاف تسمية الثوب والدار  
 لان الجهالة فيما جهالة الجنس وجهالة الجنس غير مستدركة لاشتغال كل  
 واحد على اجناس مختلفة فلا تحمل بخلاف العبد المطلق فانه معلوم باعتبار  
 الجنس مجهول باعتبار الوصف جهالة بسيرة فتحمل فيما بني على المساحة  
 وهو النكاح لا فيما بني على المضايقة وهو البيع واما العبد المعين فانه معلوم جنسا  
 ووصفا فكانت قيمته قضاء محض فلم تعتبر عند القدرة على الاصل فان قيل فعلى  
 ما ذكرتم في العبد للمطلق يصير كانه تزوج على عبدا وقيته وذلك يوجب فساد  
 التسمية فيجب مهر المثل كما قال الشافعي قلنا ان الفساد في هذه المسئلة باعتبار  
 ان القيمة وجبت بالتسمية في العقد ابتداء وهي مجهولة لانها تختلف باختلاف  
 تقويم المقومين فصار كانه قال على عبد او درهم بخلاف ما نحن فيه فان العبد  
 الوسط فيه وجب بالعقد وصحة التسمية والقيمة اعتبرت بناء على وجوب تسليم  
 المسمى اذ لا يمكن تسليمها الا بمعرفتها لا انها وجبت بالعقد لانه ما حاشاها كما لو تزوجها  
 على عبد معين فاستحق او ذلك تجب القيمة مهرا (قوله ولا بدله من الحسن)  
 اعلم ان قضية لزوم الحسن للمأمورة ايجابا او نداء من قضايا الشرع لا من قضايا  
 اللغة لان صيغة الامر قد تنطبق في القبح ايضا كالسكر والظلم والسكدة الا يرى  
 ان السلطان الجائر اذا امر انسانا بالزنى والسرقة والقتل بغير حق كان امرا  
 حقيقة لغوية حتى اذا خالفه المأمور يقال خالف امر السلطان الا ان الشارع  
 لما كان حكما لا يفعل الاحكام وفائدة ولا يأمر بالفساد قالوا لا بد من الحسن  
 في امره ثم اختلفوا في ان الحسن من موجبات الامر او من مقتضاه كما سيأتي  
 بيانه ولا بد ان لا من معرفة معاني الحسن حتى يظهر محل النزاع قالوا الحسن  
 والقبح يطلقان على اربعة معاني الاول كون الشيء صفة كمال ونقصان كالعلم  
 والجهل وافعال الله تعالى واصنافه تنصف بهذا المعنى والثاني كونه ملائما  
 للغرض ومنافرا له كالعدل والظلم والثالث كونه متعلقا بالثواب والعقاب  
 في الآخرة والرابع كونه متعلقا بالمدح والذم في الدنيا في حكم الله تعالى والا ولان  
 يثبتان بالعقل بالاتفاق ورد به الشرع اولا والثالث يثبت بالنقل بالاتفاق  
 اذ لا مدخل للعقل فيه واختلفوا في الرابع والشارح جعل الثالث مع الرابع معنى  
 واحدا كما في التوضيح وجعله محللا للنزاع ولما ورد عليه ان يكون المأمورة متعلق  
 الثواب والعقاب في الآخرة محال للنزاع في ثبوته بالنقل لعدم مدخلة العقل فيه

(ولا بدله) اي للمأمورة (من الحسن)  
 لا بمعنى كونه صفة كمال كالعلم او مواظبا  
 للغرض كالعدل او ملائما للطبع كالحلاوة فان  
 ذلك يدرك بالعقل ورد به الشرع ام لا  
 بالاتفاق بل (بمعنى كونه) اي للمأمورة  
 (متعلق المدح) عاجلا في الدنيا (و) متعلق  
 (الثواب) آجلا في العقب اي كون الفعل  
 بحيث يستحق فاعله في حكم الله تعالى المدح  
 والثواب فان هذا هو محل النزاع (قال  
 الاشاعرة هو) اي الحسن بهذا المعنى  
 (موجب الامر) اي اثره الثابت به فالفعل  
 امر به فحسن لانه حسن فامر به (والحاكم  
 به) اي بالحسن والموجب له (هو الشرع)  
 ولا دخل للعقل فيه (وانما العقل آلة لهم  
 الخطاب) الشرعي (ومنا) اي من الخفية  
 (من واقعهم) اي الاشاعرة في هذا الرأي  
 (و) قالت (المعتزلة) الحسن (مدلوله)  
 اي الامر بمعنى انه ثابت قبله وهو دليل عليه  
 فالفعل عندهم حسن فامر به على عكس  
 ما عند الاشاعرة (والحاكم) بالحسن  
 والموجب له (العقل) بمعنى انه يقتضي  
 المأمورة شرعا وان لم يرد كما انهم يحكمون  
 بوجوب الاصلح على الله تعالى عنه علوا  
 كبيرا (و) لا دخل للشرع في الحكم بل  
 (الشرع مبين) للحسن في البعض الذي  
 لا يدرك العقل فيه الحسن ابتداء

وانما النزاع في الرابع جعلنا كلامنا معنى مستقلا ليتضح محل النزاع اذا عرفت  
 هذا فاعلم ان الاشاعرة وبعض اصحابنا منهم شمس الأئمة ذهبوا الى ان الحسن  
 بالمعنى المتنازع فيه من موجبات الامر بمعنى ان الحسن ثابت بالامر ويعرف به  
 لا بمعنى انه ثابت بالعقل والامر دليل عليه ولهذا قالوا العقل امر به فحسن بناء  
 على ان لاحظ للعقل فيه اصلا عندهم وانما يوجب الامر ويثبت له العقل وانما  
 العقل آلة لمعرفة الامر الموجب له واليه اشار الشارح بقوله والحاكم به والموجب  
 له هو الشرع ولا دخل للعقل فيه وانما العقل آلة لفهم الخطاب الشرعي اي لا آلة  
 لفهم حسن المأمورة نفسه فكان العقل عندهم مهديا في حق ايجاب حسن  
 المأمورة وفي حق كونه آلة لمعرفة حسنه ومعتبرا في حق فهم الامر الموجب  
 لحسنه واليه اشار نفا الاسلام ايضا فانه قال اول اعرف حسنه بكونه مأمورا  
 لا بالعقل نفسه اذ العقل غير موجب بجمال ثم قال في باب بيان العقل ان العقل ليس  
 بمهدي بالكلية بل هو معتبر في اثبات الاهلية بكونه آلة لفهم الخطاب الشرعي  
 هذا ما ظهر من كلام الشارح لكن قال في التقرير ان اثبات الاهلية بالعقل  
 واعتبار العقل في فهم الخطاب الشرعي هو مختار غير الاسلام لا الاشاعرة  
 والاشاعرة على اهدار العقل بالكلية وقالت المعتزلة وجاعة من اصحاب الشافعي  
 ان الحسن مقتضى الامر اي لازمه المقدم بمعنى انه ثابت بالعقل قبل ورود الامر  
 وانما الامر دليل عليه ولهذا قالوا العقل حسن فامر به والحاكم بالحسن والموجب  
 له هو العقل عندهم بمعنى انه يحكم بلزوم الامر بالفعل على الشارع لكونه  
 اصل لمعرفة حسنه كما يحكم عليه بوجوب الاصل للعباد بناء على ان حسن الشيء  
 يقتضي المأمورة وان لم يرد به الامر ولا دخل للشرع في الحكم عندهم اصلا بل  
 الشرع اذا ورد فيها ادرك العقل حسنه ابتداء كالايان يكون مؤكدا لما ذكره  
 العقل من الحسن واذا ورد فيها لا يدرك العقل حسنه ابتداء يكون مظهرا لمقتضى  
 العقل الحاكم خلفا اقتضائه تقادير العبادات وهذا ما قال في الكشف ان  
 الحسن والقبح ضربان ضرب علم بالعقل كحسن العدل والصدق النافع وشكر  
 النعمة وقبح الظلم والكذب الضار وكفران النعمة وضرب عرف بالسمع كحسن  
 مقادير الاعمال وقبح الزنى وشرب الخمر وسبيل السمع اذا ورد بموجب العقل ان  
 يكون وروده مؤكدا للمنافي العقل وهو مذهب المعتزلة واليه ذهب كثير من اصحاب  
 ابي حنيفة سيما العراقيون منهم فكان العقل عندهم موجبا لحسن المأمورة  
 قبل ورود الامر به الا ان ايجابه في النوع الاول ظاهر قبل ورود الامر فكان

فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل الحاكم عند  
 خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه  
 كما في وظائف العبادات وما في وجوب  
 صوم آخر رمضان ونحو ذلك (ومنا) اي من  
 الخفية كالشيخ ابي منصور وكثير من مشايخ  
 العراقي (من واقعهم) لا مطلقا بل (في ايجاب  
 المعرفة) فانهم قالوا العقل حاكم بوجوب  
 معرفة الله تعالى حتى قالوا بوجوب الايمان  
 على الصبي العاقل قال صاحب الكشف هذا  
 ليس بجمع لان الايجاب على الصبي مخالف  
 لطواهر النصوص ولطواهر الروايات (وقيل)  
 القائل صاحب الميزان (مدلوله) اي الحسن  
 مدلول الامر كانه يذهب اليه المعتزلة لكن  
 لا مطلقا بل (في المفهوم) اي فيما يفهم العقل  
 حسنه كالايان واصل العبادات والعدل  
 والا حسان (موجب) اي الحسن اثر  
 الامر كانه يذهب اليه الاشاعرة لا مطلقا ايضا  
 بل (في غيره) اي غير المفهوم كالكثير الاحكام  
 الشرعية



الامر مؤكدا وفي النوع الثاني خفي فكان الامر من بلا لفظه مظهرا مقتضاه  
من الحسن وقول الشارح لا مطلقا بل في ايجاب المعرفة يشعر بان هذه الفارقة  
من اصحابنا لم يوافقهم الا في ايجاب معرفة الله تعالى قلت بل وافقوهم ايضا  
في الحكم بحسن العدل والصدق النافع واتخاذ الغرق والحرق كما في شروح  
البرزوي وقوله حتى قالوا بوجوب الايمان ذكر الامام نور الدين في الكفاية  
ان وجوب الايمان بالعقل مروى عن ابي حنيفة وذكر الحاكم الشهيد في المستقى  
عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه قال لا عذر لاحد في الجهل بخالفه لما يرى  
من خلق السموات والارض وخلق نفسه اما في الشرائع فعدو حتى تقوم عليه  
الحجة وروى انه قال لو لم يبعث الله تعالى رسولا لوجب على الخلق معرفته بمقتضى  
قال وعليه مشايخنا من اهل السنة والجماعة حتى قال الشيخ ابو منصور في الصبي  
العاقل انه يجب عليه معرفة الله تعالى وهو قول اكثر مشايخ العراق  
لانه انما اوجب على العاقل البالغ لكمال عقله بحيث يقدر على الاستدلال  
فاذا بلغ عقل الصبي هذا المبلغ يجب عليه الاستدلال ايضا وحمل هؤلاء قوله  
عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم الحديث على الشرائع  
وفي الكشف هذا القول موافق لقول المعتزلة من حيث الظاهر اى في ايجاب  
الايمان على الصبي العاقل سوى انهم يجعلون نفس العقل موجبا وهؤلاء يقولون  
الموجب هو الله والعقل معرف لا يجابه والتحجج ما اختاره نحر الاسلام  
في البرزوي لان الايجاب على الصبي مخالف لظاهر النص اقول الفرق بين  
ما اختاره نحر الاسلام وبين قول هؤلاء مشكك لان حاصل ما اختاره  
نحر الاسلام ان حسن المأمور به انما ثبت بالامر ويعرف به ولا مدخل للعقل  
في ثباته ومعرفة الا كونه آلة لمعرفة الخطاب الشرعي كما سبق وكذا حاصل  
قول هؤلاء فان قيل الفرق ان هؤلاء يوجبون الايمان على الصبي العاقل دون  
نحر الاسلام قلنا ان نحر الاسلام قائل بذلك ايضا لان سبب ايجابهم عليه فهم  
الخطاب بعقله وهذا مما لم يكره نحر الاسلام بل هو قائل به ايضا فالفرق بينهما  
مشكل ثم الظاهر من كلام الشارح ان مذهب صاحب الميزان ان العقل  
موجب بحسن الشيء وقبحه مثل مذهب المعتزلة لكن قال في التقرير ان  
اصحابنا لم يقل يكون العقل موجبا اصلا تأمل (قوله وادلة كل من المذاهب  
مستورة) احتجبت الاشاعة بوجوه منها ان العقل مهدر بالكلية لا عبرة له  
اصلا بدون السمع لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله

تعالى

تعالى لتلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فلو كان العقل حجة بدون السمع  
لما نفي العذاب قبل البعثة ولما كانت حجة قبل البعثة قائمة في حقهم فلا عبرة  
الا بالسمع قلنا لانص في الشرع على ان العقل مهدر بالكلية وغير الشرع لغو  
عندكم فاهدار العقل بالعقل لغو وتناقض ولا دليل اهم في الآية لانه يجوز ان  
يكون المراد بالتعذيب المذكور فيها التعذيب الذي يربط بطريق الاستئصال اى  
قطع نسلهم بالكلية لا الاخرى ولو سلم انه الاخرى لكن فيه لا ينافي استحقاقه  
المعتبر في مفهوم الواجب فان المعتزلة في مفهومه الاستحقاق للتعذيب بالترك  
لا التعذيب بالفعل والمراد بالرسول فيها هو رسول العقل لان العقل رسول من  
الله تعالى الى الخلق كافة فكان معنادا حتى نبعث العقل على ما فسر  
الامام التستوي ويحتمل ان يخصص عمومها فيكون معناها وما كما معذبين  
في الاعمال التي لا سبيل للعقل اليها حتى نبعث رسولا كما فسر بعض مشايخنا  
ومن ان الافعال كلها متساوية ليس في شيء منها جهة محسنة او مقبحة في نفسه  
او في صفته حتى يدرى بالعقل والالزام قيام العرض بالعرض وذلك باطل فالحسن  
ما حسنه الشرع واتبع ما قبحه الشرع اجيب عنه بوجوه الاول ان اردتم  
بالقيام الاتصاف به بحيث يصير احدهما منعوتا ومحسلا والاخر ناعتا وحالا فلا  
نسلم امتناعه فانه واقع نحو هذه الحركة سريعة وتلك بطيئة وان اردتم به  
ان العرض لا يقوم بعرض آخر بل لا بد له من جوهر يقوم العرضان به فالقيام  
بهذا المعنى لا يلزم على تقدير كون الحسن او القبح ذات العقل اول صفته لجواز  
ان يكون صفة للفعل ثابته ولا يكون تابعا له في التحيز بل يكون تابعا  
لجوهر الذي يقوم به الفعل كالفاعل اذا لا بد من فاعل يقوم به الفعل والحسن  
وان اردتم به معنى آخر فلا بد من بيانه الثاني ان الحسن امر اعتباري لا وجود له  
في الايمان بقيامه بالفعل لا بد ان يكون من باب قيام العرض بالعرض فان قيل  
ان تقيضه لاحسن امر عدمي والامساك بالصدق على المعدوم انه ليس بحسن ضرورة  
ان الوجودي يقتضي محلا موجودا فيكون الحسن امرا موجودا في الخارج  
لا معدوما والالزام ارتفاع التقيض قلنا ان الصدق على المعدوم لا يقتضي  
العدمية لجواز ان يكون مفهومه ما كليا يصدق على موجود وعلى معدوم  
كاللا متنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن والحاصل ان عدمية صورة  
التي موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا دليل ان الالامعدوم  
وجودي فلو ثبت وجودية ما دخل عليه حرف النفي اعني الحسن بعدمية صورة

وادلة كل من المذاهب مستورة في المطولات  
فلا حاجة الى ايرادها



التي لزم الدور الثالث انه مشترك في الالزام لان الحسن الشرعي الذي اثبت ايضا  
عرض فيلزم من اتصاف العقل به قيام العرض بالعرض فان قلتم ان الحسن  
الشرعي امر اعتباري ثبت باعتبار الشارع قلنا ان الحسن العقلي ايضا امر  
اعتباري كما عرفت ومنها ان فعل العبد ان كان لازم الصدور عنه فاضطراري  
والا فان افتقر الى مرجح فان كان ذلك المرجح لازم الصدور عنه فاضطراري ايضا  
والاحتياج الى مرجح آخر فتسلسل المرجحات وهو باطل وان لم ينتقل الى مرجح  
بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي الحالين من غير تقييد امر من  
الفاعل فهو اتفاق والاضطراري والاتفاق لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا  
بالاتفاق حاصله ان لا اختيار للعبد في فعله بل كل افعاله اضطراري او اتفاقي  
فلا يوصف بالحسن والقبح عقلا احبب عنه بوجوه الاول انما نجد تفرقة ضرورية  
بين حركة الاخذ وحركة المراجعة بان الاولى اختيارية والثانية اضطرارية فيكون  
دليلكم في مقابلة الضرورة فلا يجمع ورد بان المعلوم ضرورة هو وجود القدرة  
لا تأثيرها فلا يكون دليلنا في مقابلة الضرورة الثاني انه يجري بعينه  
في فعل الباري فيلزم ان لا يكون مختارا في فعله وهو باطل ورد بان مرجح فاعلم  
تعالى هو ارادته القديمة فلا يحتاج الى مرجح متبدد اذ علة الاحتياج الى المرجح  
عندنا هو الحدوث الثالث انه يلزم ان لا يوصف بحسن ولا قبح شرعا لانهما  
يكونان بالتكليف عندكم والتكليف بغير اختيار غير واقع عندكم فلا يتصف  
بهم اورد بان وجود القدرة وكون الفعل مقدرا له كاف في اتصافه بالحسن  
الشرعي بلا حاجة الى تأثيرها ونحن لا نذكر وجود القدرة وانما نذكر تأثيرها  
ووجودها كاف في التكليف فكذا في الاتصاف بالحسن والقبح الشرعيين  
الرابع انما يختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب الفعل  
عنده اولا يجب يكون اختياريا اذ لا معنى للاختيار الا ما يرجح بالاختيار  
حاصله ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار ورد بان ذلك المرجح لا يكون  
اختيار العبد والالزام التسلسل فيكون اختياره تعالى فيبطل استقلال العبد  
في فعله فيقبح التكليف لان مجرد القدرة لا يكفي في صحة التكليف عندهم واذا بطل  
التكليف لا يتصف بالحسن والقبح انما هو وهو اقواها الذي اختاره صاحب  
التوضيح مبنيا على المقدمات الاربع المشهورة وهو لازم الصدور لان كل ممكن  
يجب صدوره عند تمام علته ولا يلزم منه الاضرار بالمنع عن اتصافه بالحسن  
والقبح لان اختيار العبد داخل في علته التامة ضرورة انه لا يجوز ان تكون العلة

التامة باسمها موجودات محضة والالزام اتقاء الواجب او قدم الحادث لان تلك  
الموجودات لا بد ان تستند الى واجب قطعيا لتسلسل فان لم يتف شئ من تلك  
الموجودات اصلا يلزم قدمها ضرورة دوام العلول بدوام علته وان اتى شئ منها  
يلزم اتقاء الواجب ولا معدومات محضة لان المعدوم لا يكون علة للموجود  
ولا مركبة منهما لانها لو كانت مركبة منهما لزم ان لا يكون وجود جميع تلك  
الموجودات التي كانت جزأ من العلة التامة مستلزما لوجود ذلك الحادث  
ضرورة توقفه على المعدومات ايضا لكونها جزأ من علته التامة والالزام باطل  
لما تحقق وتقرر انه كلما وجد جميع الموجودات التي يفقر اليها وجود زيد مثلا  
يوجد زيد البتة من غير توقف على عدم شئ ما اذ لو توقف على عدم شئ ونفرضه  
عدم عمرو مثلا فاما ان يتوقف على عدمه السابق او عدمه اللاحق وكلاهما  
باطلان اما الاول فلان عدمه السابق قديم فيلزم قدم زيد ايضا ضرورة تحقق  
جميع ما يتوقف عليه وجوده من الموجودات او المعدومات في الازل اما  
المعدومات فظاهر واما الموجودات فلا يستند الى الواجب بالذات واما الثاني  
فلان عدمه اللاحق اعني عدمه بعد وجوده لا يمكن الازوال شئ مما يتوقف  
عليه وجوده فذلك الجزء الذي حدث عدمه عمرو بزواله اما ان يكون موجودا  
محضا او معدوما محضا او مركبا منهما ولا يجوز ان يكون زواله بزوال  
الموجود المحض لاستلزامه اتقاء الواجب كما في القسم الاول بل بزوال المعدوم  
المحض او بزوال المركب من الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الازوال  
عدمه وزوال عدمه وجود ونفرضه وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق  
مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات موقوفا على وجود بكر ضرورة توقفه  
على عدم عمرو الموقوف على زوال جزء علته الموقوف على وجود بكر هذا خلف  
لان ما فرضناه مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا  
ضرورة بقاء بكر الموجود فاذا ثبت بطلان كون العلة التامة بجوهرات  
محضة او معدومات محضة او مركبة منهما فلا بد ان يدخل فيما امر لا موجود  
ولا معدوم غير مخلوق اصلا وهو المسمى بالحال عندهم وهو القصد والاختيار  
فيكون الفعل حينئذ واجبا بالاختيار عند تمام علته والوجوب بالاختيار  
لا ينافي الاختيار بل تحققه فلا يكون اضطراريا فان قيل تنقل الكلام الى ذلك  
الاختيار فان كان لازم الصدور عن العبد يكون الفعل اضطراريا وان لم يكن  
لازم الصدور عنه بل قد يصدر وقد لا يصدر يلزم الترجيح بلا مرجح في صدور



الاختيار عنه قلنا انه غير لازم الصدور وبطلان الترجيح بلا مرجح من الفاعل  
 المختار ممنوع وانما الحال هو الترجيح بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد  
 ولا إيجاد وذلك غير لازم ههنا اذ لا وجود للاختيار بل امر لا موجود ولا معدوم  
 وهو امر اعتباري لا يحتاج الى الخلق ولا إيجاد وقد يجاب عنه بأنه لازم الصدور  
 من العبد لكن لا يلزم منه كون الفعل اضطراريا لجواز ان يكون المرجح الموجب  
 للاختيار اختيارا آخر الى غير النهاية لجواز التسلسل في الامور الاعتبارية فيكون  
 الاختيار ايضا واجبا بالاختيار او يكون اختيار الاختيار عنه فلا يتسلسل  
 واحتجت المعتزلة بقصة ابراهيم عليه السلام حين قال لا يه ابي ارأى وقومك  
 في ضلال وكان ذلك قبل الوحي ولم يكن العقل حجة موجبة لكانوا معذورين  
 لا في ضلال مبين قلنا سلنا ذلك ولكنه لا يلزم منه كون العقل موجبا بنفسه  
 حاكما بذاته لجواز كفاية كونه آلة لادراك الحسن في اسقاط العذر وفي بعض  
 شروح المختصر ان النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة لفظي لان المعتزلة ارادوا  
 بالحسن ما يكون مواظبا للغرض ولا نزاع في كونه عقليا والاشاعرة ارادوا بمعنى  
 ما يستحق فاعله المدح ولا نزاع للمعتزلي في كونه شرعيا وفيه نظر لانهم صرحوا  
 ان نزاعهم في هذا المعنى فيكون معنويا (قوله والمختار عندنا) حاصله  
 التوسط فان المعتزلة افترضوا في جعل العقل حاكما حتى اوجبوا الايمان على  
 الصبي العاقل واهل الفترة والاشاعرة فترطوا في تعطيل العقل واهداره حتى  
 ابطالوا ايمان الصبي العاقل وتوسط اصحابنا وقالوا ان للعقل مدخلا في معرفة  
 حسن بعض الاشياء وقبحها قبل ورود الشرع وليس بحاكم بل الحاكم هو الله تعالى  
 (قوله انه مدلوله مطلقا) اي ثابت للمأمورية قبل ورود الامر سواء كان مما  
 فهمه العقل ام لا والاشاعرة قالوا انه ثابت بالامر لا قبله (قوله لحكمة الامر)  
 فان قيل اذا كان لحكمة الامر فكيف يصح تشبيهه الى حسن لعينه وحسن لغيره  
 والحسن لغيره لا يكون لعينه والحسن لحكمة الامر حسن لغيره قلنا ان كونه  
 مأموريا من الحكيم دليل على اتصافه بالحسن لا موجب له فلا يمنع ان يكون  
 حسنه الذي دل عليه بكون الامر حكما لعينه ولغيره (قوله ما ذكره ههنا)  
 اعني قوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاشكال فيه انه انما افاد حسن  
 العدل لكونه مأموريا وقد تقدم آخا ان حسن العدل بمعنى الموافق للغرض  
 لا بمعنى المتنازع فيه (قوله فلا علينا) اي فلا بأس علينا فكان اسم لا محذوفا  
 لعدم اللبس كما هو المشهور (قوله بل هو يعرفه) من المعرفة ويجوز ان يكون

(والمختار) عندنا (انه مدلوله مطلقا)  
 اي سواء كان في المفهوم او غيره (لحكمة  
 الامر) فانه تعالى حكيم لا يأمر الا بما  
 هو حسن قال الله تعالى ان الله يأمر بالعدل  
 والاحسان واعلم ان افادة ما ذكره ههنا وما تركه  
 من الأدلة على المختار حسن المأمورية فلا علينا ان  
 المتنازع فيه في غاية الاشكال فلا علينا ان  
 نطوى عن الاشتغال بها كشرح الفصاح  
 (والحاكم) بالحسن (هو الشرع) كما هو  
 رأي الاشاعرة (و) ليس (العقل)  
 مجرد آله فهم الخطاب بل هو (يعرفه) اي  
 الحسن (في بعض) من الامور الحسنة  
 (قبل السمع) متعلق بيعرفه وكذا قوله  
 (بلا كسب) الحسن الصدق النافع (اوبه)  
 (كسب الكذب النافع) (و) يعرفه (في)  
 بعض (آثر بعده) اي بعد السمع كما ذكر  
 احكام الشرع واعلم ان المتنازعين في الحسن  
 متنازعون في القبح ايضا وانما تركنا القبح  
 واقتصرنا على الحسن لان الكلام في حسن  
 المأمورية وقد علم حكم القبح منه واما اقسامه  
 فتأتي في مباحث التهي ان شاء الله تعالى

من التعريف (قوله اما حسن لمعنى في نفسه) قال في التقرير معنى قولهم  
 حسن لمعنى في نفسه ان اتصافه بالحسن انما هو بالنظر الى ذات المأمورية مع قطع  
 النظر عن الامور الخارجية عنه كما يقال ان الدار حسنة في نفسها اي مع قطع  
 النظر عن الامور الخارجية وتحقيقه ان العقل لو كان موجبا لمعرفة الحسن لدل  
 عليه حين النظر في المأمورية وان فرض عدم كونه مأموريا به بامر صادر عن  
 الحكيم كالايمان مثلافاته اذ انظر العقل في ماهيته وجدها شكري اللهم بتوحيده  
 وتصديقها له وغير ذلك من محاسنه فلو فرضنا انه لا يكون مأموريا به لكان  
 حسنا والحسن لمعنى في غيره هو ما يكون على خلاف ذلك كالجهاد مثلافاته  
 تخريب البلاد وقتل العباد واذ جرد العقل النظر اليه فلا يجده حسنا ان لم  
 يكن مأموريا به وكذا القتل من الجناية في ايام الشتاء في البلاد الباردة  
 بالماء البارد فان قيل هذا البيان يستقيم على القول بالمختار عندنا واما على مذهب  
 الاشاعرة ومن معهم من ان الحسن ثابت بالامر لا قبله فامعنى قولهم  
 حسن لمعنى في نفسه فالجواب معناه ان الحكيم امر به مستقلا بذاته من غير ان  
 يكون بواسطة غيره وان يكون واسطة لغيره والحسن لمعنى في غيره على خلاف  
 ذلك وهو ان الشارع امر به لا مستقلا بذاته بل باعتبار انه واسطة لغيره او غيره  
 واسطة له وقيل معنى الحسن لنفسه عند الاشعري كون الفعل مأموريا به فتكون  
 كل المأمورات حسنة لمعنى في تشبهها بهذا المعنى فلا تنحى التقسيم المذكور  
 عنده (قوله الى تكلف ارتكبه صاحب التنقيح) قال والمأمورية في صفة  
 الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه وحسن لغيره وذلك الغير لا بد ان يكون حسنا  
 لعينه قطع التسلسل وهو اما ان يكون جزء ذلك الفعل او خارجا عنه والجزء اما  
 صادق على الكل كالعبادة تصدق على الصلاة وهي جزؤها كالانسان بالنسبة  
 الى زيد والحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه والخارج اما  
 صادق على ذلك الفعل نحو الجهاد اعلاء كلمة الله فالجهاد حسن لكونه اعلاء  
 والاعلاء خارج عن مفهوم الجهاد واما غير صادق كالوضوء حسن للصلاة  
 والصلاة لا تصدق على الوضوء هذا ما ذكره ولما ورد على قوله ان الحسن لمعنى  
 في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ان هذا انما يصح في الحسن لجزئه ضرورة  
 ان جزء الشيء معنى كائن فيه ولا يصح في الحسن لعينه اذ ليس ذات الشيء معنى  
 فيه اجاب عنه بوجهين احدهما ان اطلاق الحسن لمعنى في نفسه على الحسن  
 لعينه انما هو اصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح وكذا تغليب باعتبار ان عامة

(قال المأمورية) اي اذا كان الحسن مدلول  
 الامر مطلقا لا موجبه فالمأمورية (اما حسن  
 الحسن في نفسه) اي يتصف بالحسن باعتبار  
 حسن ثابت في ذاته سواء كان لعينه او لجزئه  
 بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثابت  
 في غيره فظهر ان المراد بالمعنى في قول انجيور  
 اما حسن لمعنى في نفسه هو الحسن لا امر  
 آخر حتى يحتاج الى تكلف ارتكبه صاحب  
 التنقيح (حقيقة) بان لا يكون فيه شبه  
 الحسن لغيره



الاشياء يكون حنبا باعتبار الاجزاء وثانيهما ان الحسن لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة مثلا وهو لا يوجد الا في ضمن جزياته الموجودة وبجنتا في تلك الجزئيات المعانوم وجودها حسا وهي لا تكون حسنة الالهي في نفسها او حسنة لغيرها ولما حل الشارح قولهم حسن لمعنى في نفسه على ما ذكره لم يرد عليه ذلك ولا حاجة الى ما تكلف من الجوابين (قوله فاما ان لا يقبل) شروع في تقسيم الحسن لحسن في نفسه وحسن في غيره والجملة ههنا ان المأمورية في باب صفة الحسن ينقسم الى نوعين حسن لحسن في نفسه وحسن لحسن في غيره والاول ينقسم الى ما لا يقبل سقوط بحال والى ما يقبله والى ما يكون حسنا في نفسه ومثابها للحسن لحسن في غيره والثاني ينقسم الى ما يتأتى في ذلك الغير بنفس المأمورية والى ما لا يتأتى به وههنا قسم آخر وهو ما حسن لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لحسن في نفسه كالصلاة والزكاة وشرطهما هو القدرة على الاداء وعدة هذا القسم في شروح البردوي من اقسام الحسن لغيره لان الشرط يغيّر المشروط وجموعه قسمان جامعا لكونه جامعا للحسن لعينه ولغيره (قوله وفي اختياره على قول نغرا الاسلام) قال نغرا الاسلام الحسن لمعنى في نفسه ثلاثة اضرب ضرب لا يقبل سقوط هذا الوصف بحال وضرب يقبله وضرب يلحق بهذا القسم لكنه مشابه لما هو حسن لمعنى في غيره الى آخره والمراد بالوصف وصف الحسن واعتراض عليه بان حسن الاقرار لا يقط في حالة الاكراه حتى لو صبر وقتل كان شهيدا مأجورا فكيف يكون حسنه ساقطا بالاكراه وانما يسقط به وجوبه ولا يلزم من سقوط وجوبه سقوط حسنه لان عدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن كالمندوب على انما نعلم ان وجوبه ساقط واجيب عنه بانه لا يلزم من كون الصابر عليه شهيدا بقاء حسن الاقرار لانه لو سقط حسنه لا يلزم منه اباحة ضده وهو اجراء كلمة الكفر بل بقي ذلك حراما كما كان الا ان الترخص ثبت رعاية لحق نفسه فاذا صير حتى قتل كان شهيدا بقاء حسنه خروا اجراء كلمة الكفر لا على بقاء حسن الاقرار ولما ورد على هذا الجواب ان سقوط اصل الاقرار بالاكراه انما كان رعاية حق نفسه ولا مدخل له في سقوط حسنه اعرض عنه المصنف كصاحب التقيج الى لفظ التكليف فانه كما سقط الاقرار حالة الاكراه سقط التكليف به ايضا فان قيل ان القابل من شرطه ان يوجد مع القبول والاقرار والتكليف به اذا سقط لم يكن موجودا قلنا ان السقوط وصف اعتباري واشترط القابل مع القبول وجودا اذا كان القبول وصفا وجوديا ومنه ظهر الجواب

(فاما ان لا يقبل) ذلك الحسن (سقوط التكليف) وهو الزام ما فيه كلفة وفي اختياره على قول نغرا الاسلام اما ان لا يقبل سقوط هذا الوصف بمعنى وصف الحسن فانه ان الاول دفع ما يرد عليه انه لا يلزم من جواز سقوط الاقرار بالاكراه سقوط حسنه حتى لو صبر وقتل كان مأجورا

عمياتوهم ان بقاء الحسن مع سقوط اصل الاقرار محال لان بقاء الحال بدون المحل محال فان العرض لا يقوم بدون المحل ووجهه ان ذلك في الوصف الحقيقي والحسن لما كان وصفا اعتباريا لا يقتضي محلا موجودا يقوم به حقيقة (قوله ان التكليف مطلقا اعم) اي لفظ التكليف مع قطع النظر عن وقوعه في هذين الموضوعين اعم من المعنيين والافظاظ التكليف في قوله لا يقبل سقوط التكليف بمعنى التكليف بالسعي لا اعم منه ومن المعنى الاول وفي قوله او يقبله على عكس هذا اعم ايضا (قوله فانه كيف او انفعال) ان فسر بالصورة الحاصلة في الذهن يكون كيفا وان فسر بالتقاسم النفس تلك الصورة يكون انفعالا اعلم ان المراد بالتصديق المعتبر في الايمان ليس مجرد معرفة نسبة الصدق الى محمد عليه السلام او الى قوله ووقوعها في القلب من غير اذعان وقبول فان كثيرا من الكفار يعرفون صدقه ويقع في قلوبهم نسبة صدقه يقينا ولا يصدقونه عنادا واستكبارا كما قال تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم ويحمدوا بها وامتنقنتها انفسهم بل المراد به اذعان تلك النسبة وقبولها واطمئنان النفس بها بترك التكبر والعناد بحيث يصح ان يطلق عليه اسم التسليم كما سرح به الغزالي لكنهم اختلفوا في ان هذا التصديق هل هو من قبيل الافعال الاختيارية او من قبيل العلوم والادراكات التي هي من مقولة وكيف او الانفعال فذهب بعضهم الى الاول مستدلا بان العلم حاصل للمعاند من الكفار دون التصديق المعتبر في الايمان وبان الايمان مأمورية والمأمورية لا بد وان يكون فعلا اختياريا والعلم ليس بفعل بل كيف او انفعال وحصولهما ليس باختيار بل تحصيلهما اختياري وبان الايمان عبارة عن القبول والتسليم وهو فعل لا علم وعلى هذا القول يقع التكليف بنفس التصديق كما في الصلاة بلا حاجة الى جعله للسعي ثم فسر بعضهم ذلك الفعل الاختياري المعبر عنه بالتصديق بربط القلب بالاختيار على ما علم من جملة المؤمن به وبعضهم بنسبة الصدق الى الخبر بالاختيار وقالوا ان كلاما من الربط والنسبة الاختياريتين امر كشي من قبيل الفعل ولهذا يثاب عليه وذهب بعضهم الى الثاني ثم اختلفت هذه الفرقة الى فرقتين فرقة ذهبت الى انه نوع من التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليه والى التصديق في اوائل كتب المنطق وهو التصديق الخاص المقيد بقيود كالكسب والاختيار وترك الخلود والتصديق المنطقي اعم منه وفرقة اخرى ذهبت الى انه عين التصديق المنطقي لانواع منه واختاره اكثر المحققين مستدلين باننا لانفهم من لفظ التصديق

الثانية ان التكليف مطلقا اعم من التكليف بنفس الموصوف بالحسن كما في الصلاة ومن التكليف بالسعي في حصوله كما في التصديق فانه كيف او انفعال لا اختيار في حصوله بنفسه مع ورود الامر به (كالتصديق) في الايمان وهو التصديق المنطقي المعبر عنه في الفارسية بكرويدن وراست كوي داشتن وحاصله الادعان والقبول لوقوع النسبة اولا وقوعها وتسميته تسليما لزيادة توضيح المقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقي وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم في البعض يكون كفره باعتبار وجوده باللسان واستكباره عن اظهار الازعان



في اللغة والعرف الانسبة الصدق الى الخبر ولا يفهم من تلك النسبة ايضا الاذعانها وقبولها وادراكها بالقلب من غير ان يتصور هناك فعل وتأثير من القلب اصلا ولا شك ان هذا كيفية للنفس قد تحصل بالكسب والاختيار وقد تحصل بدونها فغاية الامر انه يشترط في التصديق المعبر في الايمان ان يكون تحصيله بالكسب والاختيار على ما هو قاعدة كون الشيء مأمورا به واما كون هذا فعلا وتأثيرا من النفس لا كيفية لها وكون الاختيار معتبرا في مفهومه حتى يكون نوعا خاصا من التصديق المنطقي فموضوع كيف وان لفظ التصديق انما يطلق على ما يعتبر في الايمان بالمعنى المعبر في اللغة اذا اصل عدم النقل والاختيار غير معتبر في معناه اللغوي قطعا فان قيل الايمان في الشرع هو التصديق بامور مخصوصة وفي اللغة هو التصديق المطلق فيكون من المقولات الشرعية قلنا هذا ليس قلاما من معنى لغوي الى معنى آخر بل معناه في اللغة والشرع واحد وهو المعبر عنه في الفا رسمية بـ كرويدن غاية الامر بيان الفرق بينهما باعتبار متعلقهما لا باصل المعنى فيكون متعلقه في اللغة عاما وفي الشرع خاصا واما ما قيل ان الايمان مأمور به فيكون فعلا اختياريا قلنا ممنوع اذ كثيرا ما يكون العلم مأمورا به ايضا نحو فاعلم انه لا اله الا الله وـ كذا ما قيل ان العلم حاصل للكافر المعاند دون الايمان فيكون فعلا ممنوع ايضا اذ لا يلزم من حصول مطلق العلم للكافر حصول التصديق المعبر في الايمان له وباقي الاجابات ذكرناها في شرحنا على ما رتبناه في الكلام اذا عرفت هذا فالشارح اشار بقوله انه كيف او انفعال الى ان التصديق المعبر في الايمان من مقولة العلم لا الفعل ثم صرح بانه عين التصديق المنطقي المعبر فيه الاذعان والقبول لا مجرد حصول نسبة الصدق في القلب ثم اشار الى رد من ذهب الى انه عبارة عن التسليم والقبول الذي هو من مقولة الفعل بقوله وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وذلك لان المقصود من الايمان هو تسليم ما جاء به والاقتياد اليه ولفظ التسليم دل عليه ثم اشار الى رد من ذهب الى انه نوع خاص من التصديق المنطقي بقوله وجعله مغايرا للتصديق المنطقي وهم فان قيل لو لم يكن مغايرا لزم حصول الايمان في الكافر فاجاب بمنع حصول التصديق المنطقي في الكافر وعلى تقدير حصوله لبعض الكفار لا يلزم منه حصول الايمان لهم لو جود الجود باللسان طوعا واستكبارا فان قيل قد صرح اولا بانه عين التصديق المنطقي وقوله يكون كفرة باعتبار وجوده باللسان واستكباره يشعر بانه غيره وانه نوع خاص منه باعتبار هذا

القيد قلنا لا يلزم من اعتبار هذا القيد كونه نوعا خاصا منه لجواز ان يكون هذا القيد شرطا خارجيا (قوله في حال من الاحوال) اي حال الاكراه وحال الطوع حتى لو تبدل التصديق بضده في حال منهما كان كافرا (قوله وقيام السيف) اشارة الى ان المراد بالاكراه المعبر في اسقاط الاقرار هو الاكراه بالقتل او بالقطع (قوله عدم تبدله) اي التصديق (قوله متمكنه) اي الاقرار (قوله على فواته) اي التصديق لان الاقرار دليل عليه قائم مقامه لكونه امرا باطنا تعذر الوقوف عليه فذكر ان تركه بغير عذر دليل عليه لان انتفاء الدليل يدل على انتفاء المدلول (قوله لا المصدق الغير المتمكن ولو كان نادرا) معطوف على متمكنه اي لا يدل المصدق الغير المتمكن والاقرار على فوات التصديق فيكون مؤمنا قال نخر الاسلام ومن لم يصادف وقتا يتمكن فيه من البيان وكان مختارا في التصديق كان مؤمنا ان تحقق ذلك انتهى وقال في التقرير قيد بكونه مختارا احترازا عن التصديق حالة اليأس فانه لا يتنع اصلا وقوله ان تحقق ذلك لان التصديق الاختياري مع عدم التمكن من الاقرار وما يقوم مقامه في غاية الندرة فاشار الشارح الى هذا بقوله ولو كان نادرا لكنه ترك الاختيار لظهوره وقوله ولا المتمكن عطف على الغير المتمكن اي لا يدل ترك المصدق المتمكن من الاقرار عند الاجبار على الاقرار على فوات التصديق بل يحكم باسلامه كالكافر اجبر على الاسلام فافترق فانه يحكم باسلامه عندنا ذميا او حريا وـ كذا المسلم لو اكره على الانكار فأنكر فانه لا يحكم بكفره فان الاكراه الملجئ لا يعدم الاختيار بل يفسده فاجبار الكافر على الاقرار والمسلم على الانكار لا يعدم اختيارهما وان افسده والاختيار الفاسد معتبر في الاسلام لانه يعلم ولا يعلم فيمكن فيه الاختيار الفاسد واعلم ان مذهب المحققين من اصحابنا ان الايمان هو التصديق والاقرار ليس جزءا منه وانما هو شرط اجراء الاحكام الشرعية عليه حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه منه ـ كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن في احكام الدنيا اي لا يجري عليه احكام الاسلام في الدنيا وقال كثير من اصحابنا ومن الفقهاء ان الايمان هو مجموع التصديق والاقرار واستدلوا عليه بظواهر النصوص من قوله عليه السلام بني الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله الحديث وقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الى غير ذلك الا انهم لما تنظروا سقوط الاقرار مع بقاء كون الرجل مؤمنا قالوا ان التصديق ركن اصلي لا يمحتمل السقوط اصلا حتى لو تبدل بضده طوعا

ثم لا يجزئ انه لا يمحتمل سقوط التكليف به في حال من الاحوال فاقرار المناق ليس ايمانا في نفس الامر وعندنا اذا علمناه واما اجراء احكام الاسلام على الاقرار فلفظ التصديق (او يقبله) اي سقوط التكليف (كالاقرار) باللسان فانه يسقط حال الاكراه لان الاصل هو التصديق وهو قلبي ليس اللسان معدنه وقيام السيف يدل على عدم تبدله لكن تركه متمكنه من غير عذر يدل على فواته فلا يكون مؤمنا ولو عند الله تعالى لا المصدق الغير المتمكن ولو كان نادرا ولا المتمكن عند الاجبار على الاقرار او الانكار فان الاكراه الملجئ لا يعدم الاختيار بل يفسده والاسلام مما يثبت بالشبهة لانه يعلم ولا يعلم فيمكن فيه الاختيار الفاسد



او كرها كان كافرا والاقرار ركن ملحق بالتصديق في كونه ركنا لكونه دالا عليه  
ويقبل السقوط بعذر الاكراه الملقى حتى لو تبدل بضده بالاكراه لم يكن كافرا  
لان اللسان ليس معدن التصديق والاصل هو التصديق فاللسان ليس معدن  
الاصل فاشتغاله بضده لا يبدل على الكفر واختار رحمه الله مذهب الاكثر كما هو  
الظاهر في مواضع من كتابه لكن اعترض بعض المحققين على دليلهم بان تلك  
النصوص تدل على ان الايمان هو الاقرار وحده اذ ليس فيه ذكر التصديق وهو  
خلاف ما عليه اهل السنة ويستلزم ان يكون المناقون مؤمنين فيكون  
متروك الظاهر وخبر الواحد المتروك الظاهر وكذا المشهور المتروك الظاهر لا يفيد  
الركنية في الامور القطعية واستدل على مذهب المحققين بان الايمان في اللغة  
والعرف هو التصديق فقط ولا يتعلق له باللسان فاطلاقه على غير التصديق اخراج  
عن معناه الحقيقي وبان الشيء لا يوجد الامس ركنه وكل من آمن موصوف  
بالايمان على التحقيق من حين آمن الى ان مات بل الى الابد فيكون مؤمنا بوجود  
الايمان وقيامه به حقيقة ولا وجود للاقرار حقيقة في كل لحظة بل يكفي وجوده  
مرة في عمره فدل انه مؤمن لما معه من التصديق القائم بقلبه الدائم بتجدد امثاله  
اولبقاء الاعراض لكن الله اوجب الاقرار ليكون شرطا لاجراء احكام  
الدنيا اذ لا وقوف للعباد على ما في القلب فلا بد لهم من دليل ظاهر ليجزم بناء  
الاحكام عليه والنصوص معاضدة لهذا القول ايضا كقوله تعالى **كتب**  
في قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان وقوله عليه السلام ثبت قلبي على دينك  
(قوله اذ ليس ركنا مثله) اي ليست الصلاة ركنا من الايمان مثل الاقرار اشار به  
الى ان الاعمال خارجة عن الايمان لادخله فيه كما قال الشافعي (قوله اذ لا تدل  
عليه عدما) اذ لا يلزم من ترك الصلاة اختيارا عدم الايمان بخلاف الاقرار  
كما عرفت (قوله الاعلى هيئة مخصوصة) اي الاكائية على هيئة مخصوصة  
كالصلاة بجماعة فانه يحكم بوجود ايمان من صلى بالجماعة لكونها من خصائص  
هذه الامة بخلاف الصلاة منفردا فانها لا تدل على وجود الايمان (قوله وسره)  
اي سر دخول الاقرار في الايمان دون الاعمال حاصله ان الايمان وصف للانسان  
يقال انه مؤمن والانسان مركب من الروح والبدن والتصديق عمل الروح  
القائم في القلب فجعل عمل شيء من البدن ايضا دخلا فيه تحقيقا للكمال اتصاف  
الانسان بالايمان ظاهرا وباطنا وتطبيقا بين الصفة والموصوف في التركيب وتعين  
فعل اللسان لانه المتعين لبيان ما في الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل الحمد الذي

هو فعل

هو فعل اللسان رأس الشكر فكان الايمان مركبا من الدال والمدلول  
(قوله لاحقيقة بل حكما) وانما جعل هذا القسم مقابلا للقسمين المذكورين  
نظرا الى انه لا يتقسم الى ما لا يقبل السقوط وما يقبله بل كله يقبل السقوط واعلم  
ان الحسن لعينه درجات اعلاها حسن التصديق فانه لا يسقط بحال ثم حسن  
الاقرار لانه وان كان ركنا الا انه يحتمل السقوط ثم حسن الصلاة لانها  
حسنة لعينها بحيث لا تشبه الحسن لغيره الا انها تحتمل السقوط وليست بركن  
من الايمان كالاقرار فكانت دونه ثم حسن الصوم والزكاة والحج فانها مع احتمال  
السقوط وعدم ركنيتها تشبه الحسن لمعنى في غيره وتحققه ان حسن كل من  
هذه الثلاثة بالغير الا انه لا اعتبار بحسن ذلك الغير حتى انه في حكم عدم فصار  
كل منها كانه حسن لا بواسطة امر بفعله بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى  
في نفسه فصار ههنا مقامان احدهما ان هذه الافعال ليست حسنة في نفسها  
بل بواسطة امور يعرف العقل انها المطلوبة بالامر والمتصفة بالحسن وثانيهما  
انه لا عبرة بهذه الوسائط وانها في حكم عدم حتى كانت المقصود بالامر هو نفس  
الافعال التي ورد الامر بها اما الاول فلان الصوم في نفسه تجويع النفس  
والاشرار بها ومنع نعم الله عن عباده مع اباحتها لهم وانما تحسن بواسطة حسن  
حسن قهر النفس والزكاة في نفسها اضاعة المال وانما تحسن بواسطة حسن  
دفع حاجة الفقير والحج في نفسه قطع للمسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة اما  
بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والا ما كن وانما يحسن بواسطة زيارة البيت  
الشريف المضاف الى الله تعالى حيث يقال بيت الله فقيه تعظيم له واما الثاني  
فهو ما اشار اليه بقوله **لكن** هذه الوسائط لا تخرجها عن ان تكون حسنة  
لعينها الى قوله بمنزلة الصلاة وقيل ان هذه الوسائط لم تعتبر ههنا لانه لا دخل  
فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها بل باعتبار نفس الافعال  
المطلوبة واعتراض عليه بان هذه الوسائط لاشد في كونها باختيار العبد نعم  
لو كانت الوسائط نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة لكانت عمالا دخل  
فيه لقدرة العبد لكنها ليست كذلك واجيب بان قهر النفس ودفع الحاجة وزيارة  
البيت نفس الصوم والزكاة والحج فكيف تكون وسائط حسنها وانما الوسائط  
هي الحاجة والشهوة وشرف المكان واختيار العبد فيها ورده بان الوسائط  
ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الزيارة والحاجة والشهوة  
ليست كذلك ولهذا قال ان الوسائط هي القهر والضعف والزيارة المخصوصة

٧٣ ز ل

لكن لاحقيقة بل (حكما كالصوم) فانه ليس  
بحسن في ذاته حقيقة اذ فيه تجويع النفس  
ومنع نعم الله تعالى عن مملوكه مع النصوص  
المبيحة لها وانما يحسن بواسطة حسن قهر  
النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى اعداء  
الانسان زجرها عن ارتكاب العصيان  
(والزكاة) فانها ايضا ليست بحسنة في ذاتها  
حقيقة لان فيها اضاعة المال وانما حسنت  
بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والاحسان  
اليه (والحج) فانه في نفسه قطع للمسافة  
الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر  
للتجارة وزيارة البلدان وانما يحسن بواسطة  
زيارة البيت الشريف بتعريف الله تعالى  
ايه لكن هذه الوسائط لا تخرجها عن ان  
تكون حسنة لعينها لان النفس وان كانت  
بحسب القسرة محسنة للخير والنشر الا انها  
للمعاصي اقبل والى الشهوات اميل حتى  
كانها بمنزلة امر جبلي لها بمنزلة الاحراق للنار  
فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها اذ لا فوج  
في الاضطرار والفقير لا يستحق الاحسان  
من جهة الرحمن لا من جهة الانسان والبيت  
لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت  
كسائر البيوت

(والصلاة) فانها تسقط بعذر الجنون والانعاء  
والحيض والنفاس وهي وان شاركتها  
في احتمال السقوط لكن بينهما فرق من  
وجهين اشار الى الاول بقوله (لكنها دونه)  
اي الصلاة اذ في من الاقرار اذ ليست ركنا مثله  
لا حقيقة وهو ظاهر ولا اختيار ولا وجودا  
عدما كما لا قرار حال الاختيار ولا وجودا  
الاعلى هيئة مخصوصة وسره ان كمال الايمان  
في الانسان بالجمع بين باطنه وظاهره كما هو  
مجموع من روحه وجسده فتعين لذلك فعل  
الانسان لانه الموضوع للبيان ولذا جعل رأس  
الشكر الحمد لا عمل **لكن** الاركان واشار الى  
الفرق الثاني بقوله (وتسقط) اي الصلاة  
(باعتذار) كما سبق (و) يسقط (هو) اي  
الاقرار (بعذر) واحد وهو الاكراه (او)  
حسن الحسن في نفسه



ولا خفاء في انه ليست نفس الصوم والزكاة والحج ولو سلم اتحادهما في الخارج فلا خفاء في تغايرهما في الذهن وهو كاف ههنا اقول فيه نظران كلا من القهر والدفع والزبارة لاحسن فيها باعتبار وجودها في الذهن وانما يعرض الحسن باعتبار وجودها في الخارج واذا اتحد في الخارج فكيف يصح ان تكون واسطة باعتبار وجودها في الذهن اذ لا حسن باعتبار وجودها في الذهن حتى تصح في المغايرة فيه ولعله اشار بالتأمل الى هذا فالجواب منع اتحادهما في الخارج (قوله وعبادة خالصة بمنزلة الصلاة) اشارة الى منشا حسن الامور المذكورة اعني كونها عبادة كما في الصلاة فان قيل انها اذا كانت عبادة خالصة مثل الصلاة فلم يجعل حسنهما مجزئتهما بدون المشابهة بالحسن في غيره كما في الصلاة فالجواب عنه بوجهين احدهما ان كونها عبادة خالصة لا يقتضي كون العبادة جزءاً منها لجواز ان تكون خارجة عنها صادقة عليها كيف لا وان العبادة ليست جزءاً من مفهوم الصوم والزكاة والحج بخلاف الصلاة فان العبادة جزء منها وذلك لان هذه الافعال انما هي عبادة بالنسبة الى الوسائط وذاتي الشيء لا يكون بالاضافة الى شيء آخر وكون الصلاة عبادة ليس بالنسبة الى شيء آخر بل هي عبادة في نفسها فتكون ذاتية لها والثاني ان الوسائط المذكورة وان جعلت معدومة الا ان تصور وجودها جعل الامور المذكورة شبيهة بالحسن لغيره بخلاف الصلاة اذ لا واسطة فيها اصلاً فان قيل يجوز ان يكون حسن الصلاة بواسطة استحقاق الله تعالى للعبادة ولهذا لا تحسن هي لغير الله تعالى فيكون حسنهما بالواسطة لا لعينها اجيب بان هذا لا ينافي كون حسنهما لعينها بل يؤكد ان الايمان بالله تعالى حسن لعينه بخلاف الايمان بغير الله وكذا الكفر بالله تعالى فيجيب لعينه وبالجيت والطاغوت حسن لعينه فالمتصف بالحسن هو الافعال المضافة التي ورد الامر بها من الايمان بالله والصلاة والصوم والزكاة حسة لعينها ولغيرها ان هذه قولهم ان الايمان والصلاة والصوم والزكاة حسة لعينها ولغيرها ان هذه الافعال مضافة الى الله تعالى حسة لعينها ولغيرها فالاضافة الى الله تعالى مما لا دخل لها في جعل الحسن لعينها ولغيرها الا ان بعض الافعال حسنهما بالنظر الى نفس الفعل المضاف الى الله تعالى كالايمن والصلاة وبعضها بالنظر الى الغير بان يكون المقصود الاصل بالامر بذلك الغير لانفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد وبعضها بالنظر الى نفس الافعال المضافة لكنها تشبه بالحسن لغير كالصوم والزكاة والحج فانها حسنة لعينها لعدم اعتبار الوسائط المذكورة

فسقط حسن قهر النفس ودفع الحاجة وزبارة البيت عن درجة الاعتبار وصار كل من الصوم والزكاة والحج حسناً لعني في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلاة ولهذا جعلت حسنة لحسن في نفسها شبيهة بالحسن لحسن في غيره بدون العكس وانما قلنا ان الوسائط هذه الامور دون الشهوة والحاجة وشرف المكان لان الوسائط ما يكون حسن الفعل لاجل حسنهما وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة والشرف ليس كذلك فان قيل لا تغاير في الخارج بين تلك الوسائط وبين الزكاة والصوم والحج قلنا لو سلم فيمكن تغاير الذهني فليتأمل (وحكمه) اي حكم الحسن لحسن في نفسه حقيقة كان او حكماً (عدم سقوطه الا بالاداء او) بسبب (عروض ما يسقطه) مثل الحيض والتفاس للصلاة والصوم (يعينه) احتراز عن الحسن لحسن في غيره كالوضوء والسعي

وتشبه

وتشبه بالحسن لغيره بالنظر الى تعوق الوسائط فان قيل ان الوسائط المذكورة وان اعتبرت معدومة لكن كونها عبادة خارج عنها كما عرفت فكيف يكون حسنهما لعينها مع ان الحسن لعينه اما ذاته او جزئه ولم يوجد شيء منهما قلنا الحسن لعينه نوعان نوع يكون حسنه لذاته او لجزئه مع قطع النظر عن كونه عبادة ومأمور به كالايمن فانه حسن في ذاته مع قطع النظر عن كونه عبادة ومأمور به كالصلاة فانها حسنة لجزئها مع قطع النظر عن كونها عبادة فان الركوع والسجود حسن في نفسه مع قطع النظر عن كونه مأمور به وكونها حسنة بكونها عبادة ايضاً لا ينافي ذلك ونوع يكون حسنه باعتبار كونه عبادة ومأمور به كما في الصوم والزكاة والحج فلا يضر خروج العبادة عنها في كونها حسنة لعينها بمعنى النوع الثاني (قوله فانه يسقط بسقوط الغير) فان قيل ان الوضوء يسقطه عدم وجدان الماء بعينه وتالم عضو الوضوء وكذا السعي الى الجمعة يسقطه اشياء بعينها وان الحيض والتفاس يسقطان الصلاة بواسطة اسقاط الطهارة قلنا سقوط الوضوء لعدم الماء وتالم العضو ممنوع بل الوجوب ثابت الا انه يخرج عن العهدة بالخلف وهو التيم ولا نسلم ان الحيض والتفاس يسقطان الصلاة بواسطة اسقاط الطهارة بل تسقط بهما الصلاة لفوات الاحلية شرعاً فتسقط الطهارة بناء عليه وهذا لان الحدث الدائم لا ينافي وجوب الطهارة بالاجاع (قوله بعد الوجوب) كالصلاة تسقط بعد وجوبها بدخول الوقت بالعوارض وكذا بعد دخول الشهر (قوله اجيب) هذا باختيار الشق الثاني واياب عنه صاحب التحقيق باختيار الشق الاول بان المراد منه ما ثبت بالسبب الا ان السبب لما عرف بالامر صحت اضافة ما ثبت به الى الامر بواسطة كما صحت اضافة ما ثبت بالمقتضى اسم مفعول الى المقتضى اسم فاعل (قوله واما حسن لحسن في غيره) قال نفي الاسلام والذي حسن لعني في غيره ثلاثة اضرب ايضا ضرب منه ما حسن لعني في غيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصودا لا يتأذى بالذي قبله بحال وضرب منه ما حسن لعني في غيره لكن ذلك الغير يتأذى بنفس المأمور به فكان شبيهاً بالذي حسن لعني في نفسه وضرب منه ما حسن لحسن في شرطه بعد ما كان حسناً لعني في نفسه او لم يقابله وهذا يسمى جامعاً اما الضرب الاول فنسب السعي الى الجمعة فانه ليس بغرض مقصود وانما حسن لاقامة الجمعة وكالوضوء انما حسن لاقامة الصلاة واما الضرب الثاني فالجهاد وصلاة الجنازة انما صار احسنين لعني ككفر الكافر واسلام الميت والاعلاء حسن لعني في نفسه

فانه يسقط بسقوط الغير ويقي بقاءه كما سياتي فان قيل المراد بالساقط ان كان ما ثبت في الذمة بالسبب يصح قوله او عروض ما يسقطه بعينه لانه قد يسقط بعد الوجوب بالعوارض الحادثة في الوقت ولكن لا وجه لاي راده في هذا الموضع لانه في بيان حسن ما ثبت بالامر وان كان المراد به ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء لا يستقيم قوله او عروض ما يسقطه بعينه لان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا يسقط بعارض الحيض والتفاس بعد قد تسقط بعارض الحيض والتفاس بعد ما ثبت وجوب ادائها بالامر فان الخطاب يتوجه عند ضيق الوقت بحيث لا يسع غير الوقتية ثم تسقط عنها اذا حاضت او فقت في آخر الجزء كما سبق في مباحث المفيد بالوقت (واما حسن لحسن في غيره فاما ان يتأذى ذلك) الغير (بنفس المأمور به) من غير احتياج الى فعل آخر (كالجهاد) فانه ليس بحسن لذاته لانه لا يتخرب البلاد وتعذيب العباد وانما حسن لما فيه من اعلاء كلمة الله تعالى (وصلاة الجنازة) فانها ليست بحسنة في ذاتها لانها بدون الميت عبث وعلى الكافر قبحة وانما احسنت لما فيها من قضاء حق الميت (وهذا) الضرب من الحسن لحسن في غيره (شبه بالاول) اي الحسن لحسن في نفسه وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب ونحوهما وهو ليس بمفهوم اعلاء كلمة الله تعالى لكن لا مغايرة بينهما في الخارج



فما يتجدد به يكون شبيها به وكذلك الحال في صلاة  
الجماعة فان قيل لم يشبه هذا بالاول ولم يشبه  
الحكمي منه بهذا قلنا لانه لاجهة ههنا  
لا ارتفاع الوسائط وصيرورتها في حكم العدم  
بجلا فهاهنا (اولا يتأدى ذلك) الغير (بها)  
اي بنفس المأمورية بل يحتاج الى فصل آخر  
(كالوضوء) فانه في ذاته تبرد واضاعة ماء  
وانما حسن لكونه وسيلة الى الصلاة (والسعي)  
الى الجمعة فانه في نفسه تعب وانما حسن لكونه  
وسيلة الى اداء الجمعة ثم الصلاة لا يتأدى  
بالوضوء ولا الجمعة بالسعي بل يفعل مقصود  
بعد حصول كل واحد منهما (وحكمه) اي  
حكم الحسن لحسن في غيره (وجوبه بوجوب  
الغير) الذي هو الواسطة (وسقوطه به) اي  
سقوط وجوبه بسقوط وجوب ذلك الغير  
حتى لو اسلم الكفار يقط وجوب الجهاد  
معهم وان بقي مع الباغين ولو بقي مسلم اقطع  
الطريق يقط وجوب الصلاة عليه ولو  
حاضرت يقط الوضوء ولو مرض او سافر  
يسقط وجوب السعي (والامر المطلق) عن  
قرينة تدل على الحسن لحسن في نفسه او غيره  
(يقتضي الضرب الاول) وهو ما لا يمتثل  
السقوط (من) القسم (الاول) وهو  
الحسن لحسن في نفسه (لاقتضاء الكمال)  
اي كمال الامر وهو المطلق (الكمال) اي  
كمال حسن المأمورية

لمعنى في نفسه والى حسن لمعنى في غيره فالمصنف اختار التفسير الاول كما ترى  
وترك قوله وكذلك كونه عبادة يقتضي هذا المعنى لان هذا المعنى اي كمال  
الحسن ليس من مقتضى كونه عبادة بل من موجهه فان قيل فلم لم يقل وكونه  
عبادة يوجب هذا المعنى ايضا كما قال في التنقيح قلنا لان المقصود بيان ان  
مقتضى الامر ما هو من اقسام الحسن لا بيان موجب كونه عبادة فقال ان  
مقتضى الامر المطلق هو الضرب الاول من القسم الاول من انواع الحسن فعلم  
منه ان ما عدا الضرب الاول المفسر بالتفسير المذكور هو مقتضى الامر المقيد  
بقرينة تدل على حسن المأمورية ولهذا ترك قول غير الاسلام ويحتمل الضرب  
الثاني لكونه معلوما فكان الحسن لمعنى في غيره كالجهاد وما يمتثل السقوط  
كالاقرار والصلاة وما يشبه الحسن لغيره من الحسن لمعنى في نفسه كالصوم  
والزكاة من مقتضيات الامر المقيد بالقرينة في الجهاد دل الدليل على كونه  
حسنا لغيره وفي الاقرار والصلاة دل على احتمال السقوط وفي الصوم والزكاة  
على كونها شبيهة بالحسن لغيره والحاصل ان مشايخنا اختلفوا في مقتضى  
الامر المطلق عن القرينة الدالة على حسن المأمورية لعينه او لغيره فذهب  
بعضهم الى ان مقتضاه الحسن لغيره مستدلا بان الحسن فيه ضرورة حكمة  
الامر والضرورة تندفع بالادنى وهو الحسن لغيره فلا يصار الى الاعلى وذهب  
الجمهور الى ان مقتضاه الحسن لعينه مستدلين بان المطلق ينصرف الى الكامل  
وكمال الامر يقتضي كمال صفة المأمورية وهو ما يكون حسنا لعينه فان  
قيل لو كان مقتضى الامر المطلق كمال حسن المأمورية وهو ما لا يمتثل السقوط  
اصلا لم ان لا يجوز ظهر المقيم الغير المعذور اذا اداء في بيته يوم الجمعة قبل فوات  
الجمعة كما قال الشافعي وزفر لان امر فاسعوا الى ذكر الله يقتضي حسن المأمورية  
وهو الجمعة حسنا لعينه وهو لا يمتثل السقوط اصلا مع انه يجوز عندنا وان  
لا ينتقض ظهر المعذور الذي اداء في بيته يوم الجمعة ثم حضر الجمعة مع الامام  
كما قال الشافعي لان المعذور غير مخاطب بالجمعة فالامر المطلق يقتضي في حقه  
فرضية الظهر فاذا اداء لم ينتقض لكونه مقتضى الامر المطلق فالجواب انه  
لا خلاف في ان الامر المطلق يقتضي كمال حسن المأمورية وان الصحيح المقيم  
مأمور بالسعي الى الجمعة ولكن الشأن في معرفة كيفية الامر بالجمعة في قوله  
تعالى فاسعوا الى ذكر الله اهو بطريق التسخ كما قلتم ام بطريق التقرير كما قلنا  
لا سبيل الى ما قلتم لانه بعد فوات الجمعة يصل الظهر وليس ذلك قضاء عن الجمعة



لانه لا يصلح قضاء لها لا اختلافاً بينا ومقداراً وشروطاً ولو سلم صلاحية لقضاء الجمعة فالجمعة لا تقضى بالاجماع ثبت ان اداء الظهر بعد فوات الجمعة عوداً الى الاصل وثبت ان قضية قوله قامعوا اقامة الجمعة مقام الظهر فصار الامر بالجمعة مقرراً للظهر لا ناسخاً له الا ان الامر في حق الغير المعذور حتم دون حق للمعذور فانه رخص له ان لا يقيمها مقام الظهر فلو صلى الصحيح المقيم الظهر في بيته يوم الجمعة صح لانه فرض وقته ولم ينسخ بالجمعة كما في حق المعذور لانها سواء في كون الظهر مشروع الوقت في حقها وان اختلفا في وجوب الفعل وعدم وجوبه ولهذا يأتى الصحيح المقيم بآداء الظهر وترك الجمعة وان كان ما صلاه فرض الوقت لانه منتهى عنه والنهي لغيره لا يمنع المشروعية ولا يأتى المعذور لعدم وجوب الجمعة في حقه لسقوطها عنه رخصة لئلا يلزم الحرج بالسي اليها واذا سقطت عنه رخصة فلو صلى الظهر في بيته ثم حضر الجمعة مع الامام انتقض ظهريه لئلا يعود على موضوعه بالنقض فانها سقطت عنه رخصة لدفع الحرج فلو لم تجز جعته بعد ما حضر وصلى مع الامام اختياراً للعزيمة كان فيه اثبات الحرج ولهذا ينتقض ظهريه (قوله ثم التكليف) شروع في بحث التكليف بما لا يطاق وقد فصله في التنقيح بعنوان الفصل لكثرته مباحته ولان القدرة التي هي مناط التكليف ليست من اقسام المأمورية بل من شرطه ومورد القسمة في اقسام الحسن هو المأمورية في صفة الحسن فلا وجه لدرجه في الاقسام المذكورة وانما تركه المصنف وعطف بكلمة التراخي اشارة الى ما ذكره نفي الاسلام ان من ضروب الحسن لغيره ضرباً بالناهي الجامع وهو ما يكون حسناً الحسن في شرطه بعد ما كان حسناً المعنى في نفسه وهو القدرة التي يتمكن العبد بها من اداء ما لزمه (قوله اعلم ان ما لا يطاق اه) واعلم ان كلمات القوم ههنا مختلفة جداً فلا بد ان يعلم اولاً مراتب ما لا يطاق فتقول ما لا يطاق على ثلاث مراتب ادناها ما يمكن في نفسه ومن العبد ويمتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه او لارادته ذلك او لاخباره به ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلاً عن الجواز فان من مات على كفره ومن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه كاذب جهل يعتد عاصياً بالاجماع ولو لم يقع التكليف بالايمان لم يكن عاصياً ولا يلزم باطل بالاجماع فكذلك للزوم وانما النزاع في هذه المرتبة في كونه مما لا يطاق او مما لا يطاق فاما انهم يجعلونه مما لا يطاق بالنظر الى امكانه من العبد وفي نفسه فتكون مراتب ما لا يطاق اثنين لا ثلاثاً والمجوزون يجعلونه مما لا يطاق بالنظر الى امتناعه الحاصل من تعلق

علمه تعالى وارادته فتكون مراتب ما لا يطاق عندهم ثلاثاً واقصاها ما يمتنع لذاته كقلب الحقائق وجمع الضدين او اعدام القديم ولا نزاع في عدم جواز التكليف به فضلاً عن وقوعه واستدلاله بالاجماع وشهادة الاستقراء وبالنصوص نحو قوله تعالى لا يكاف الله نفساً الا وسعها وبانه لو صح التكليف بالمتنع لذاته لكان المتنع لذاته مستدعي الحصول واللازم باطل اما الملازمة فلا معنى للتكليف بطلب حصول المكلف به من المكلف واما بطلان اللازم فلا ان المتنع لذاته لا يتصور وقوعه وطلب حصوله فرع تصور وقوعه اذ لا يمكن طلب حصول الجاهل فاذا اتى تصور وقوعه اتى طلبه ايضاً وانما لا يتصور وقوعه لانه لو تصور لتصور مثبته واللازم باطل لانه يلزم منه تصور الامر على خلاف ماهية تنافي ثبوته والا لم يكن متمنعاً لذاته فليكن كون ثباته فهو غير ماهية المتنع لذاته فان قيل لو لم يتصور المتنع لذاته لامتنع التصديق باحالة اجتماع التقيضين لان التصديق بصفة الشيء فرع تصور الشيء قلنا اننا لا ندعي انتفاء تصوره مطلقاً بل انتفاء تصوره مثبته ولا يلزم من انتفاء تصور الخاص انتفاء مطلق التصور والتصديق باستحالة اجتماع التقيضين انما يستدعي تصوره مطلقاً لا تصوره مثبته وقد تصوره منفياً بمعنى انه ليس لثاني موهوم او محقق يصدق عليه اجتماع التقيضين ويحكم عليه بالحكم النبوي اعني انه محال وهذا التصور ليس تصوره وقوعه فان قيل المتنع لذاته قد يتصور ثبوته ذهناً لاننا نحكم عليه بالحكم النبوي بانه معدوم وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت ذلك الشيء واذا ليس ثابت في الخارج فهو ثابت في الذهن وثبوته في الذهن كافي في طلبه قلنا ان المتنع لذاته هو الوجود الخارج ولا يتصور ثبوته في الخارج والمتصور هو الثبوت في الذهن وليس بمحال فلا يكون مما نحن فيه فان قيل كيف يصح دعوى الاتفاق في عدم جواز التكليف بالمتنع لذاته وقد قال في شرح المقاصد ان كلام كثير من المحققين يدل على ان التكليف بالمتنع لذاته يجمع التقيضين جائز بل واقع شرعاً فان الله تعالى امر ابا جهل بان يصدق به ويؤمن به في جميع ما يخبر عنه وما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد امره بان يصدق به وذلك جمع بين التقيضين هكذا ذكره نقلاً عن امام الحرمين ثم قال نقلاً عن الامام الرازي ان الامر بتحصيل الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان امر يجمع الوجود والعدم لان وجود الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم بعدم الايمان اجيب عنه تارة باننا لانسلم ان ما ذكره عن الامامين يدل على ان المكلف به هو الجمع بين التصديق وعدمه بل تحصيل

(ثم التكليف) اعلم ان ما لا يطاق على ثلاث مراتب ادناها ما يمتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه او لارادته ذلك



الايان وهو ممكن في نفسه ومن العبد بحسب اصله وان امتنع بالنظر الى علمه تعالى وارادته واخبره بانه لا يؤمن فيكون التكليف به جائزا بل واقعا بالاتفاق واخرى بان الايمان في حق مثل ابي لهب وابي جهل هو التصديق بما عدا هذا الاخبار وفي كل من الجوابين بحث اما في الاول فلان الكلام فيمن وصل اليه هذا الخبر اعني انه لا يؤمن وكلف بالتصديق به على التعيين فيلزم الجمع بين التصديق والتكذيب بالضرورة اللهم الا ان يقال انه يجوز ان لا يخلق الله تعالى العلم بالتصديق لابي لهب ونحوه فلا يلزم اجتماع التصديق والتكذيب نعم ان خلق العلم بالعلم ضروري عادي فيلزم ان يكون من المرتبة الوسطى وهو يستلزم وقوع التكليف بالمرتبة الوسطى مع انه غير واقع وان جاز على ما سنده واما في الثاني فلا نه يستلزم اختلاف حقيقة الايمان بالنسبة الى بعض الأشخاص وقد يجاب عن اصل الاشكال بانه ليس المراد بالاتفاق اتفاق جميع العلماء بل اتفاق اكثرهم كما صرح به الفاضل الحلبي والمرتبة الوسطى ما يمكن في نفسه غير ممكن من العبد لعدم وقوعه متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الاجسام او عادة كالصعود الى السماء وحمل الجبل وهذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل والايان به واستحقاق العقاب على تركه لا على قصد التعجيز واظهار عدم الاقتدار على الفعل كما في التعدي بمعارضة القرء ان قال الاشعري والماتريدي يجوز التكليف به عقلا لجواز ان يخلق الله تعالى فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا قياسا على الشاهد فان من كلف الاعمى بنقط المصاحف والزمن بالمشي وعبدته بالطيران الى السماء يعدس فيها قلنا قياس الغائب على الشاهد فاسد كيف والمكلف حكيم مطلق فان قيل تكليف الجهاد ليس با بعد منه لجواز ان يخلق الله تعالى فيه الحياة والعلم والقدرة مع انهم قالوا تكليف الجهاد لا خلاف في امتناعه قلنا ان شرط التكليف الفهم ولا فهم للجهاد حين هو جهاد لان الجهادية تضاد الفهم اقول هذا القول من الاشعري مشكل مع قوله ان العقل مهذب بالكلية اذا احكم للعقل اصلا عندهم كما مر فكيف بقوله يجوز التكليف به عقلا ثم النزاع في هذه المرتبة في الجواز اذا النزاع في عدم وقوعه بالايجاع وما نقل عن الاشعري من وقوع التكليف بما لا يطاق محمول على المرتبة الاولى لانها من قبيل ما لا يطاق عنده (قوله ولا نزاع في وقوع التكليف به) وانما النزاع في كونه مما يطاق او مما لا يطاق فذهب الاشاعرة الى انه مما لا يطاق بالنظر الى امتناعه

ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره يعد عاصيا اجماعا واقعا ما يمنع لذاته كقلب الحقائق وجمع الضدين والتضييق

تعلق علمه وارادته تعالى بعدمه وبالنظر الى اصلهم من ان القدرة الحادثة لا تأثر لها اصلا وانما غير سابقة على الفعل بل معه والتكليف لا بد ان يكون مقدما على الفعل فيكون مقدما على ما مع الفعل ايضا فلا قدرة وقت التكليف وذهب جمهور الماتريدي الى انه مما يطاق بالنظر الى امكانها من العبد في نفسها مع قطع النظر عن تعلق علم الله تعالى وارادته وبناء على اصلهم من ان علم الله تعالى وارادته لا يجعلان تقيض متعلقهما ممنعا اصلا لان العلم تابع للمعلوم عندهم والارادة تابعة للعلم التابع للمعلوم والله تعالى انما يريد على وفق علمه والمعلوم فيما نحن فيه هو عدم الايمان باختيارهم فكذا المراد فلا امتناع في الايمان فان قيل الاستطاعة مع الفعل ايضا عندنا فلا قدرة حين التكليف فيكون مما لا يطاق قلنا المعبر عندنا في صحة التكليف هو القدرة بمعنى سلامة الاسباب والاكالات وهذه القدرة توجد قبل الفعل فان قيل نعم الا ان التكليف بدون القدرة الحقيقية التي هي مع الفعل محال لامتناع الفعل بدونها قلنا امتناع التكليف بدونها ممنوع مع وجود القدرة بمعنى سلامة الاسباب ولو سلم لكن انتفاء القدرة الحقيقية وقت التكليف ممنوع بناء على ان القدرة الحقيقية صالحة للضدين عندنا حتى ان القدرة على الايمان هي بعينها القدرة على الكفر فالكافر قادر على الايمان قدرة حقيقية فان قيل يلزم ان تكون القدرة الحقيقية قبل الفعل والمذهب انها مع الفعل قلنا كونها قبل الفعل بمعنى صحة تعلقها به بدل ضده اي لو لم تعلق بضده لصح تعلقها به لا ينافي كونها مع الفعل بمعنى انها توجد وقت حدوث الفعل وتعلق به تعلق الكسب بالكسوب (قوله والايجاع منعقد) اي اجماع الاكثر والا فقد حكى عن امام الحرمين والرازي ان التكليف بالمتنع لذاته جائز وواقع كالتكليف بايمان نحو ابي لهب كما ذكرناه واستدل المانعون بالايجاع والنصوص والعقل كما ذكرناه واستدل المجوزون بوجهين احدهما لو لم يجوز لم يقع لان الوقوع مسبوق بالامكان لكنه وقع لان العاصي كلف بالفعل مع انه ممنوع لعلمه تعالى بعدم وقوعه ولان الكافر مكلف بالايمان مع انه ممنوع منه الايمان لعلمه تعالى وارادته واخبره بانه لا يؤمن ولان من مات قبل تمكنه من الفعل مكلف به مع انه ممنوع منه لموته قبله وكذا من نسخ عنه قبل تمكنه منه مكلف به مع امتناعه منه لنسخه قبله ولان المكلف لا قدرة له على الفعل وقت التكليف لكون الاستطاعة مع الفعل والتكليف قبل وجود الفعل لاستحالة التكليف بايجاد الموجود فيكون التكليف قبله تكليفا محال لعدم قدرته عليه وقت التكليف ولان افعال

والايجاع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والآيات ناطقة به والمرتبة الوسطى ما يمكن في نفسه ان كان لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السماء



العباد مخلوقة لله تعالى فلا يكون مقدورا للعبد والالزام وقوع مقدور واحد  
بقدره قادرين وهو محال فكان التكليف به تكليفا بالمحال اجيب عنه بوجهين  
الاول لان سلم ان تكليف العاصي بالطاعة والكفار بالايمان ومن مات او نكح  
عنه قبل التمكن بالفعل تكليف بالمنع بالذات لان الطاعة والايمان والفعل يمكن  
تصور وقوعها من المكلف بحسب ذواتها وان امتنع صدورها منه بالنظر  
الى علمه تعالى وارادته واخباره ونسخ المكلف به وموت المكلف قبل التمكن  
فلا يكون شئ منها في محل النزاع لان النزاع في المنع لذاته ومدارحه التكليف  
قبل القدرة الحقيقية التي تكون مع الفعل على وجود القدرة بمعنى سلامة الآلات  
والاسباب كما تقدم وكون الفعل مخلوقا لله تعالى لا يتنافى كون ذلك الفعل مقدورا  
للعبد ايضا بالقدرة الكاسية والامر كذلك لان كل فعل اختياري للعبد مقدور  
لله تعالى بالقدرة المؤثرة وللعبد بالقدرة الكاسية فلا يكون تكليفا بالمحال  
والثاني ان الامر لو كان على ما ذكرتم لزم ان يكون جميع التكليفات تكليفا بالمحال  
واللازم باطل اما استلزام الوجهين الاخيرين فلان القدرة الحقيقية في الجميع  
وان الكل مخلوق لله تعالى واما الوجوه الباقية فلا تلهي لوجوب كل ما علم الله تعالى  
وقوعه وامتنع كل ما علم الله عدم وقوعه لكانت الافعال كلها اما واجبة او ممتنعة  
والتكليف بهما محال اما بالمنع فلكونه ممتنعا بالذات واما بالواجب فلان  
التكليف بايجاد ما يجب وجوده محال والحاصل ان الممكن لا يجب وجوده  
بالذات ولا يمتنع بالذات بتعلق علمه تعالى وارادته وثانيهما انه لو لم يجز لم يقع لكنه  
وقع فانه كلف ابا جهل بالايمان وهو تكليف بجميع التقيضين كما تقدم عن  
الامامين واجيب عنه بوجهين كما ذكرناه (قوله وهذا هو محل النزاع) لا ينبغي  
عليك ان الظاهر من التلويح ان النزاع في هذه المرتبة في الوقوع وعدمه حيث  
قال ما لا يطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم والاجماع منعقد على  
عدم وقوع التكليف به واما ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكن  
لا يجوز وقوعه من المكلف لاتقاء شرط او وجود مانع فالجمهور على ان التكليف  
به غير واقع خلا للاشعري انتهى فان المراد بالمنع لغيره هو المرتبة الوسطى  
لا الاقصى وهو ظاهر ولا الادنى لانه ذكره بعد هذا ولائنه لا خلاف في وقوع  
التكليف بها وهذا يخالف لما في شرح المقاصد فانه صرح فيه بان النزاع في المرتبة  
الوسطى انما هو في الجواز لاني الوقوع اذ الوقوع منقطع قطعاه وهو الظاهر من  
المواقف ايضا حيث قال نحن نجوزوه وان لم يقع بالاستقراء ويمتنع المعتزلة وبه صرح

وهذا هو محل النزاع

المولى الخيالي (قوله واهذا) اى ولكون محل النزاع ما لم يكن متعلقا لقدرة  
العبد قلت ثم التكليف بما لا يقدر عليه المأمور ولم اقل ثم التكليف بما لا يطاق  
على ما وقع في كثير من الكتب اشعارا بمحل النزاع لان لفظة ما لا يقدر عليه المأمور  
ادل عليه (قوله لا على قصد التجيز) كما في التحدى بمعارضة القرء ان بقوله تعالى  
فانتوا بسورة من مثله فان الامر فيه للتجيز لا للتكليف اذ لا نزاع في عدم جوازه  
(قوله بما لا يقدر اه) اى بما لم يقع متعلقا لقدرة المأمور اصلا او عادة  
(قوله محال) اى غير جائز على ما هو النزاع اذ لا نزاع في عدم الوقوع كما ذكرنا  
ولهذا اعم الدليل الذي ذكره بعدم الجواز حيث قال بل الجواز ايضا ثم الظاهر منه  
ان عدم جواز التكليف بالمرتبة الوسطى مما ذهب اليه اصحابنا والظاهر من  
المواقف وغيره ان عدم الجواز هو قول المعتزلة فقط واصحابنا مع الاشعري  
في القول بجوازه (قوله فلا نطلب حصول المحال) اى المحال من العبد بان لم  
يقع متعلقا لقدرة اصلا او عادة لاني قد علمت ان قوله لا يطاق (قوله لا يطاق اه)  
اذ لو كلف به يلزم الترك بالضرورة لعدم تعلق قدرته فيستحق العقاب بتركه ما كلف  
به وذلك لا يلىق بالحكمة والفضل وما لا يلىق بالحكمة منه فالتكليف به سفه  
(قوله هذا) اى الدليل المذكور يمنع وقوع التكليف لان الترك انما يلزمه وقوع  
التكليف لا جوازه (قوله لا تمنع الوجوب بمقتضى الحكمة) يعنى ان عدم  
جواز تكليف ما لا يطاق بالمرتبة الوسطى عند المعتزلة مبنى على انه يجب على الله  
تعالى ما هو اصل لعباده ولا خفاء في ان عدم تكليف ما لا يطاق اصل فيكون  
واجبا فيكون التكليف ممتنعا عند اصحابنا مبنى على انه لا يلىق بالحكمة والفضل  
ان يكلف عباده بما لا يطيقونه وما لا يلىق بالحكمة والفضل سفه وهو قبيح لا يجوز  
صدوره عن الحكيم المتعال وما لا يجوز صدوره عنه يجب تركه فيجب ترك التكليف  
به بمقتضى حكمته وفضله والحاصل ان بين وجوب الترك ولو بمقتضى حكمة وبين  
عدم جواز فعله ملازمة (قوله كما لا تمنع الايجاب) يعنى انا نقول ان المعلوم  
يجب وجوده عند وجود جميع ما لا بد منه فيجب ايجاده على الله تعالى وهذا قول  
بالايجاب على الله الا انه ايجاب بالاختيار فلا تمنعه لان ارادة الله تعالى  
واختياره داخل في تلك الجملة فيجب عليه تعالى ايجاده باختياره (قوله وكل  
ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه) دفع لما يقال ان قوله تعالى لا يكلف الله نفسا  
الا وسعها وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج دليل على عدم الوقوع  
لا على عدم الجواز توضيحه انه مما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه وكل ما اخبر الله تعالى

ولهذا قلت ثم التكليف اى طلب تحقيق  
الفعل والايمان به لا على قصد التجيز وانما  
عدم القدرة (بما لا يقدر عليه المأمور) مطلقا  
(محال) اما عقلا فلا نطلب حصول المحال  
لا يلىق من الحكيم المتعال فان قيل هذا يمنع  
الوقوع فقط قلنا بل الجواز ايضا لانا لا تمنع  
الوجوب بمقتضى الحكمة والوعد والفضل  
كما لا تمنع الايجاب بتخلل الاختيار واما عقلا  
فلقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما  
جعل عليكم في الدين من حرج وغير ذلك وكل  
ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه يستحيل  
وقوعه والا يمكن كذبه وامكان المحال محال  
قطعه انه ليس دليلا على عدم الوقوع فقط



بعد وقوعه فوقوقعه محال لانه يلزم من فرض وقوعه محال وهو امكان كذبه تعالى وكل ما يلزم من فرض وقوعه محال فهو محال فوقوقعه ما اخبر الله بعدمه محال فلا يجوز التكليف به فني كلامه حذف صغرى القياس الاول وكبرى الثانى وفيه نظر لان كلية الكبرى ممنوع وانما يصدق لو كان لزوم المحال له لذاته اما لو كان لعارض كاخباره تعالى بعدمه فلا تصدق كلبته لجواز ان يكون هو محكثا في نفسه ومنشأ لزوم المحال هو ذلك العارض (قوله واذا كان التكليف بالمحال) من العبد بان لم يقع متعلقا لقدرته اصلا او عادة (قوله اى للمأمور) لو قال اى للتكليف من قدرة المأمور لكان اولى (قوله المقارنة للفعل) اى توجد حال حدوث الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر وتتعلق به حال حدوثه لا قبله خلافا للمعتزلة فانهم قالوا انها توجد قبل الفعل والامساك الكافر مكلفا بالايمان ولان القدرة بهذا المعنى اى الحقيقية يلزمها كون الفعل محتاجا اليها في وجوده وكونها مع الفعل يلزمه ان يستغنى الفعل عنها وقت وجوده فتنا فى اللازمان وذلك يستلزم تنافى اللزومين ايضا فبين مفهوم القدرة وبين كونها مع الفعل منافاة ولا نهالولم تكن قبل الفعل يلزم اما قدم العالم او حدوثه قدرة الله تعالى ضرورة عدم انفكاك احدهما عن الاخر والجواب عن الاول اننا لانسلم تلك الملازمة بناء على جواز التكليف بما لا يطاق كما هو رأى الاشعري ولو سلم انه لا يجوز لكن صحة التكليف تعتمد على القدرة بمعنى سلامة الالات والاسباب لا على القدرة الحقيقية ولم سلم انها تعتمد عليها لكن لانسلم لزوم وجودها حقيقة وقت التكليف لم لا يكتفى توهم وجودها ولو سلم لزوم وجودها حقيقة لكن لانسلم انتفاءها وقت التكليف به بناء على ما روى عن ابي حنيفة واصحابه ان القدرة الحقيقية صالحة للضدين حتى ان القدرة على الكفر هي بعينها تصلح للايمان ايضا بدل الكفر فتلك الصلاحية تصحح التكليف فالكافر حال كفره قادر على الايمان قدرة حقيقية فيكون مكلفا به فان قيل كيف يصح تعلقها بالايمان بدل الكفر مع انها لم توجد ابتداء الوقت حدوث الكفر وتعلقت به في ذلك الوقت لا قبله حتى يصح تعلقها بالايمان بدل الكفر قلنا انها وان لم توجد الوقت حدوث الكفر الا انه لم يجب الكفر بها لدخول الاختيار فيها فاذا لم يجب الكفر بها صح تعلقها بالايمان بدل الكفر فان قيل قد تحقق في محله ان المعلول يجب وجوده عند تمام علته والفرض ان القدرة الحقيقية عبارة عن جملة ما يتوقف عليه فيجب وجود الكفر عندنا قلنا نعم الا ان الوجوب الحاصل من هذه الجملة هو الوجوب بالاختيار وهو لا يقتضى الوجوب بالذات فيمكن التخلي عنها وعن الثانى باننا

واذا كان التكليف بالمحال محالا (فلا بد له)  
اى للمأمور (من قدرة) لا بمعنى الاستطاعة  
المقارنة للفعل

لانسلم ان الفعل حال حدوثه مستغنى عن القدرة بل يحتاج اليها وما يتوهم من لزوم ايجاد الموجود ممنوع اذ لم يوجد قبل هذا الايجاد بل وجد بهذا الايجاد وعن الثالث بان كلامنا في قدرة العبد لا في قدرة الله حتى يلزم ما ذكرتم بل قدرة الله تعالى قديمة ولها تعلقات حادثة واستدل اصحابنا بوجوه الاول انها علة تامة فلو كانت قبل الفعل لزم تخلف العلة التامة عن المعلول الثانى انها عرض والعرض لا يبق زمانين ولو كانت قبله لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة الثالث انها لو كانت قبله لكان الفعل قبل زمان وقوعه مقدورا فيلزم ان يكون وقوعه قبله مقدورا لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه قبله ان يكون الفعل موجودا ومعدوما معا لانه معدوم قبل وقوعه وان لا تكون الحالة التى فرضناها سابقة عليه بل مقارنة له وههنا اباحت ذكرناها في الكلام (قوله فانها علة تامة) فلا تكون قبل الفعل فلا تكون مناطا للتكليف وفي تعريف هذه القدرة اختلاف كثير ذكرناه في الكلام (قوله بل بمعنى سلامة الاسباب) قال فى البرزوى وهذا فضل من الله تعالى ومنه عندنا خلافا للمعتزلة فانه عندهم واجب كما عرف في مسئلة الاصحح واعتراض عليه بان هذا الكلام من غير الاسلام يدل على جواز التكليف بدون هذه القدرة عنده كما هو مذهب الاشعرية وما ذكره في بعض مصنفاته يدل على خلافه فانه قال في بعض مصنفاته ان القدرة بمعنى سلامة الالات جعلت شرطا لازما للتكليف عدلا وحكمة كما هو مذهب عامة اهل السنة واجيب عنه تارة بالتوفيق بينهما بان مراده بما فى البرزوى ان اعطاء هذه القدرة التى يصير العبد بها اهلا للتكليف فضل من الله ومنه لانه لا يجب على الله تعالى شئ وبناء التكليف على هذه القدرة واشتراطها فيه عدل وحكمة كاعطاء العقل فانه فضل ومنه من الله تعالى وبناء صحة الخطاب عليه واشتراطه في صحة الخطاب عدل وحكمة واخرى بصرف اسم الاشارة الى اشتراط القدرة دون اعطائها ويسان كون اشتراطها فضلا ومنه من الله تعالى ان جواز التكليف مبني على القدرة الحقيقية التى بها يوجد الفعل الا انها لم تسبق الفعل بل قارنته والتكليف لا بد وان يوجد قبل الفعل قل الحكم عنها الى سلامة الالات والاسباب التى تحدث هذه القدرة بها عند ارادة الفعل عادة فشرطت لصحة التكليف سلامة الالات والاسباب مع ان التكليف صحيح بدونها بناء على توهم وجود القدرة الحقيقية عند الفعل فضلا ومنه من الله تعالى هذا والمصنف لم يذكر ان اشتراط هذه القدرة هل هو

فانها علة تامة بل بمعنى سلامة الاسباب  
والالات المقسرة بقدرة



فضل من الله تعالى ومنه اوحكمة وعدل اشارة الى جواز الامرين (قوله  
 بها يمكن) المأمور (من اداء ما لزمه) وانما  
 قال (بلا حرج غالبا) ليخرج الحج بلا زاد  
 وراحلة فانه نادر وبلا راحلة فقط كثير واما  
 بهما فغالبا (وهي) اي القدرة المفصلة بما ذكر  
 (شرط لوجوب الاداء لا الاداء نفسه  
 لوجوده) اي الاداء (قبلها) اي قبل القدرة  
 المفصلة كحج القبر والركاة قبل الحول فلو كانت  
 شرطا للاداء لما تقدم عليها (ولا شرط لنفس  
 الوجوب لانه) اي الوجوب نفسه (جبري)  
 غير محتاج الى القدرة واذا تحقق في النائم  
 والمغمى عليه اذا لم يود الى الحرج ولا قدرة ثم  
 فان قيل نفس الوجوب لا يتكلف عن التكليف  
 المستلزم للقدرة فكيف يتكلف عن لازمه قلنا  
 عدم الاتكال ممنوع ولو سلم فمعنى استلزام  
 التكليف للقدرة ان الله تعالى لا يأمر العبد الا  
 بما يستطيعه عند ارادة احداثه فهذه القدرة  
 لا تلزم التكليف مطلقا بل حادثة (وهي) اي  
 القدرة (نوعان) النوع الاول (ادنى ما ذكر)  
 من قدرة يتمكن بها من اداء ما لزمه بلا حرج  
 غالبا (ويسمى) هذا النوع (الممكن) لكونه  
 وسيلة الى مجرد التمكن والافتقار على الفعل  
 من غير اعتبار يسر زائد (وهو) اي هذا  
 النوع (شرط) لوجوب اداء كل واجب  
 (مطلقا) بدنيا كان او ماليا

(قوله وحسن النفسه اول غيره) ذكره بالواو اشارة الى انه تفسير آخر لمطلقا تأمل  
 (قوله لم يلزم زفر الاداء) قال اذا صار اهلا للتكليف في آخر الوقت بان اسلم او بلغ  
 او ظهرت اوافاق فيه لا يجب عليه اداء الصلاة لعدم قدرته عليه حقيقة لقوات  
 الوقت الذي هو من ضرورات القدرة وما قيل ان القدرة التي هي شرط التكليف  
 وان لم توجد حقيقة لكن يحتمل ان توجد باحتمال امتداد الوقت كما وقع لليمان  
 عليه السلام وتوهم القدرة كاف لجهة التكليف ممنوع لان ما يكفي توهمه هو  
 القدرة الحقيقية لا القدرة بمعنى سلامة الآلات والاسباب بل لا بد من وجودها  
 حقيقة والالغاز التكليف بالحج بتوهم الزاد والراحلة وبصوم الشيخ الفاني بتوهم  
 القدرة عليه وبالركوع والسجود والقيام بتوهم زوال المرض والالزام باطل فكذا  
 المزموم ورد بان توهم هذه القدرة انما لا يكفي اذا كان المطلوب منه عين ما تكلف به  
 اما اذا كان المقصود غيرا تكلف به فهو كافي لصحته وههنا المقصود هو الخلق  
 فيكون توهم القدرة فيه وحاصل ما ذكره المصنف من الجواب انما لان التكليف بالوجوب  
 في ذلك الجزئية يودى الى التكليف بما لا يطاق واما يودى اليه ان لو تكلف بالاداء  
 في ذلك الجزئية وليس كذلك ولو سلم ذلك ولكن لزوم الاداء فيه ليس لكونه مطلوباً  
 لعينه بل لكونه مطلوباً بالخلق وهو القضاء فلا يلزم التكليف بما لا يطاق وهذا لان  
 بعض الاحكام يكلف به لخلق كالوضوء يكلف به للتميم عند عدم القدرة على  
 استعمال الماء وكن حلف ليجس السما فانه يعتقد التيمم موجه للبر لتصوره  
 عقلا باحتمال القدرة عليه ثم يحث للعجز عنه ويلزم خلقه وهو الكفارة والحاصل  
 ان القدرة على نوعين حقيقة وهي مع الفعل وبمعنى سلامة الآلات والاسباب  
 وهي مناط التكليف ومتقدمة على الفعل وهذا النوع على نوعين احدهما  
 يصير الفعل به غالب الوجود ظاهر التحقق عادة كمن ادرك سعة في الوقت مع كونه  
 اهلا لاداء الصلاة وهذا النوع يظهر اثره في لزوم الاداء لعينه بمعنى انه يا ثم يترك  
 الاداء والثاني يصير الفعل به في حيز الجواز عقلا وان كان يندرو وقوعه وهذا النوع  
 يظهر اثره في لزوم الاداء لخلق لالعينه (قوله انما هو بالاداء مطلقا) اي سواء اتم  
 في الوقت او بعده كما هو مقتضى الجواب الاول او سواء كان مطلوباً لنفسه  
 او مطلوباً لخلق كما هو مقتضى الجواب الثاني (قوله فاذا اتى الصلاحية  
 لاتبى السلامة) قلت فيه نظر لانه ان اراد انتفاء الصلاحية للخلق ممنوع  
 وان اراد انتفاءها للاصل فسلم ولا يضتر لان المقصود ههنا ايجاب الخلق  
 فيشترط سلامة آلات الخلق لسلامة آلات الاصل كما في الكشف حيث قال

وحسن النفسه اول غيره (ولذا) اي لكونه شرطا  
 لوجوب الاداء مطلقا (لم يلزم زفر الاداء في)  
 الجزء (الاخير) من الوقت اذا حدث فيه  
 الاهلية فان الاداء فيه ممنوع فلو وجب لادى  
 الى التكليف بما لا يطاق (قلنا) في جوابه انه  
 انما يودى الى ذلك التكليف اذا كف بالاداء  
 في ذلك الجزء من الوقت وهو ممنوع بل  
 التكليف انما هو بالاداء مطلقا وذلك يتصور  
 بوقوع الشروع في الوقت فانه (اذا شرع  
 في الوقت يكون) الفعل (اداء) وان اتم  
 بعد الوقت كما سبق (او) قول سلمان ان  
 التكليف بالاداء فيه لكن (لزمه) اي  
 لزوم الاداء ليس لكونه مطلوباً في نفسه حتى  
 يلزم التكليف بما لا يطاق بل لزومه (لخلق)  
 وهو القضاء فان بعض الاحكام قد يجب  
 اداؤه ثم يخلق خلقه للعجز عنه كالوضوء للتميم  
 وكن حلف على مس السماء او تحويل الحجر  
 ذهابا ووجود القدرة بالنظر الى الخلق الذي  
 هو القضاء كافي (والجواب) المشهور (بان)  
 شرط وجوب الاداء ليس الا (القدرة بمعنى  
 سلامة الاسباب وهي موجودة) ههنا  
 (و) كذا الجواب المشهور (بان القضاء) ليس  
 مبنيا على وجوب الاداء حتى يلزم ما ذكرتم بل  
 هو (مبنى على نفس الوجوب) فاما يكون سببا  
 لنفس الوجوب يكون سببا للقضاء والجزء  
 الاخير صالح للاول لان نفس الوجوب جبري  
 كما سبق فيكون صالحا للثاني ايضا (ضعيف)  
 خبر الجواب اما ضعف الجواب الاول فلان  
 الوقت الصالح للاداء من جهة الاسباب فاذا  
 اتى الصلاحية لاتبى السلامة



اذا كان المطلوب من التكليف عين ما كلف به لا يكفي فيه توهم القدرة التي بمعنى سلامة الآلات والأسباب وإذا كان المطلوب منه خلقه فتوهم تلك القدرة كاف لصحة التكليف كالامر بالوضوء إذا كان المقصود منه حقيقة الوضوء لا يصح الاعتد بوجود الماء حقيقة وأما إذا كان المطلوب منه خلقه وهو التيمم فتوهم الماء وإن كان بعيدا كافي لصحة الامر به ليظهر اثره في حق خلقه ويشترط اثره في حق خلقه ويشترط حينئذ سلامة آلات الخلق لانه هو المقصود لسلامة آلات الاصل وفي مستلثنا المقصود من هذا التكليف ايجاب خلقه لاحقية الاداء فيشترط سلامة الآلات في حق الخلق وهو القضاء لسلامة آلات الاصل وهو الاداء انتهى (قوله فليتأمل) لعله اشارة الى انه لو اراد بالقدرة القدرة بمعنى العلة التامة فاللازمة ممنوعة وإن اراد القدرة بمعنى سلامة الآلات والأسباب فاللازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع كيف وان التكليف لا يحتاج الى القدرة بمعنى سلامة الآلات وانما شترط هذه القدرة فضلا من الله ومنه على عباده كما تقدم عن الكشف (قوله اي اعلى ما ذكر) لانه شرط فيه معنى العلة بخلاف الاولى فانها شرط محض (قوله لتحصيها اليسر) اي يسر الاداء على العبد بعد ثبوت الامكان اشارة الى تحقيق ما قالوا ان القدرة المسيرة مغيرة صفة الواجب الى اليسر يعني ليس مرادهم انها تجعل الواجب متصفا بصفة اليسر بعد ان كان واجبا بصفة العسر بل مرادهم انها تجعل الواجب اسداء مما يتصف بصفة اليسر بعد امكان وجوبه بدون صفة اليسر بالقدرة الممكنة يسيرا للامر على عباده فضلا ومنه فكانت هذه القدرة مغيرة للواجب من الامكان الى اليسر (قوله فهي زائدة على الشرط المحض) اي الذي ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرط البقاء كالشهود في النكاح شرط للاعقاد دون البقاء بخلاف اليسر (قوله في اكثر الواجبات المالية) كالتما في الزكاة والخارج في العشر والخراج (قوله حيث لا يجب عليه شيء) يحتمل ان يتعلق بيؤدى فتكون الحنية للتعليل لكن الاولى حينئذ ان يقول حيث لم يبق عليه واجب ويحتمل ان يتعلق بهلك فتكون للتقييد وعلى التقديرين فالاعتراض معارضة (قوله في صورة هلاك المال) احتراز بهلاكه عن الاستهلاك بان يتفق في حاجته او استبدال مال التجارة بغير مال التجارة بان ينوى في البذل عدم التجارة عند استبدال السائمة بسائمة من جنسها او من غير جنسها او بغير سائمة دراهم

او عروض فان هذه الصور كلها استهلاك يلزمه ضمان الزكاة لان اشتراط بقائه القدرة المسيرة انما كان نظرا للمكاف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه ولا نأخذ بجعل القدرة المسيرة باقية تقدير اذ جاز على المتعدي ورد الما قصده من امقاط الحق الواجب عن نفسه ونظرا للفقير ثم سقوط الزكاة في صورة الهلاك عندنا وقال الشافعي يضمن اذا هلك بعد التمكن من الاداء بعد الحول بان ظفر بمن يدفع اليه الصدقة من الفقراء والساعي وبالتمكن من الاداء تقرر الواجب في الذمة فلا يسقط بالعجز بعده كما في صدقة الفطر والحج وديون العباد ولانه منعه بعد كونه مطالبا بالخطاب فصار كالاستهلاك قلنا ان الواجب ليس في الذمة بل جزء من النصاب تحقيقا للتيسر المعبر في الزكاة وعملا بكلمة الظرف في قوله عليه السلام في اربعين شاة فيسقط بهلاك محله كدفع العبد المستحق بالدين او الجناية فانه اذا لم يدفعه المولى الى صاحب الدين وولى الجناية فهلك في يد المولى لم يجب اقامة غيره مقامه ولا عليه ضمانه بخلاف صدقة الفطر والحج وديون العباد فانها في الذمة وبخلاف اداء القيمة فانها وان لم تكن جزءا من المحل لكنها جائزة للاذن بالاستبدال ومجرد التأخير بعد توجه الخطاب بعد الحول سواء طالبه الفقير بالاداء او لم يطالبه ليس باستهلاك لاحقية وهو ظاهر ولا حكما بان استبدال مال التجارة بغيره لان المصرف ليس بفقير معين فللمالك ان يصرف الى من شاء من الفقراء في اي وقت شاء واما تأخيره بعد طلب الساعي فقيه خلاف قيل يضمن لكونه متعينا وقيل لا يضمن اذ لا تفويت فيه على احد لا ملكا ولايدا ولانه يجوز انه منعه لاختيار الاداء في وقت آخر قيل وهو الاصح والاشبه بالفقه لان الساعي وان تعين لكن للمالك رأى في اختيار محل الاداء بين العين والقيمة ثم القيمة شائعة في محال كثيرة والرأى يستدعي زمانا فالجس لذلك (قوله ولا محذور في ذلك) قال صاحب التلميح هذا الجواب فاسد اذ لا محذور ههنا اقوى من ابطال حق الفقير غايته ان الفقير غير معين بالشخص بل المصرف جنس الفقير وعدم تفويت الملك واليد لا يستلزم عدم تفويت الحق واليه اشارة بقوله وانما حق الفقير في ان يعين محلا للمصرف اليه يعني انه قوت تعيين الفقير مصرفا للمحل الاداء وهو المال والفرق بين محل الاداء ومحل الصرف ان محل الاداء هو عين المال اوقيته ومحل الصرف هو الفقير (قوله في اختيار محل الاداء) يعني يختار عين الشاة من اربعين شاة مثلا او قيمتها (قوله هذا المحل) اي العين وقوله من محل آخر اي من القيمة اولعله حبسه ليؤدى

ولا محذور في ذلك لانه ما قوت بهذا الجبس على احد ملكا ولايدا بل المال حقه ملكا وبدا وانما حق الفقير في ان يعين محلا للمصرف اليه ولصاحب المال الخيار في اختيار محل الاداء فله حبس هذا المحل ليؤدى من محل آخر فلا يضمن الا يرى ان منع المشتري الدار المديون عن البيع او العبد الجاني عن اولياء الجناية

واما ضعف الجواب الثاني فلان وجوب القضاء للتكليف ظاهري على مجرد نقص الوجوب وليس القدرة شرطا له لوقع التكليف بدون شرطه وهو باطل فليتأمل (و) النوع (الثاني اقضاء) اي اعلى ما ذكر من القدرة (ويسمى هذا) النوع (المسيرة) لتحصيها اليسر بعد الامكان فهي زائدة على الشرط المحض اشترطت لوجوب بعض الواجبات كرامة من الله تعالى وفضلا ولذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية لكون ادائها اشق على النفس عند العامة (وبقاؤه) اي بقاء النوع الثاني (شرط لبقاء الواجب) في الذمة (لئلا يقلب اليسر عسرا) اعترض عليه اولايته يؤدى الى قوت اداء الزكاة فيما اذا ارادتها خسين سنة ثم هلك المال حيث لا يجب عليه شيء وثانيا باننا لانعلم انه يلزم من عدم اشتراط بقاءها انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو التما مثلا دون الاخر وهو البقاء فان حصول القدرة المسيرة يسر وبقاؤها يسر آخر واجب من الاول بالتزام القوات في صورة هلاك المال



من غير اختيار الارض حتى هلك لا يوجب  
 النجاس وعن الثاني بان معنى انقلاب  
 اليسر عسرا انه وجب بطريق ايجاب  
 القليل من الكثير يسرا وسهولة قلو  
 اوجبناء على تقدير الهلاك لوجب بطريق  
 القرامة والتفمين فيصير عسرا وليس المراد  
 ان نفس اليسر يصير عسرا فانه محال عقلا  
 وانما يصير اليسر عسرا وبالعكس (دون)  
 بقاء النوع (الاول) فانه ليس شرطا  
 لبقاء الواجب (اذ) المتقرر الى حقيقة هذه  
 القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء و (التمكن  
 من الاداء) والافتقار عليه (يستغنى عن  
 البقاء) اي بقاء القدرة بل يكفي مجرد امكانها  
 وتوهمها وذلك لان القدرة الممكنة لما كانت  
 شرطا للتمكن من الفعل واحدا كانت  
 شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط  
 بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود  
 وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء  
 كالشهود في التكاح شرط للانقضاء لا البقاء  
 بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة  
 لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى  
 اليسر فانثرت فيه واوجبه بصفة اليسر  
 فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية لان  
 هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها  
 اذ لا يتصور بدون اليسر فلهذا اشترط بقاء  
 القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر  
 النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ  
 الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون  
 اليسر (ولذا) اي ولذلك الاستغناء (قيل)  
 القائل بغير الاسلام ومن تبعه

علته تذكر نعمة الامن لا يقال كيف يصح هذا مع انه لو استهلك المال في باب الزكاة  
 لا يسقط عنه الزكاة بل يلزمه الضمان فقد زالت العلة وبقي الحكم لانا نقول  
 لان زوال المال بل جعل موجودا تقدير اذ جراه (قوله لم يشترط اي بقاء القدرة  
 للقضاء) استدلو على اختصاص القدرة الممكنة بالاداء بوجهين احدهما ان  
 القضاء انما يجب لبقاء الواجب بالنص وبقاء الواجب غير مشروط ببقاء القدرة  
 الممكنة فالقضاء غير مشروط ببقائها مادام الواجب باقيا وثانيهما  
 انه يلزم في النفس الاخير من العسر قضاء جميع المتروكات من الصلاة والصوم  
 والحج وغيرها مع عدم القدرة عليها قطعاً فلو كان بقاؤها مشروطاً لما لزم قضاء  
 هذه المتروكات فان قيل لو لم يشترط ذلك للقضاء لزم التكليف بما لا يطاق اجاب  
 عنه بقوله ان هذا ليس ابتداءً تكليف بل بقاء التكليف الاول على المختار من  
 ان القضاء انما يجب بما يجب به الاداء من النص لا بنص جديد والا فلا بد من  
 اشتراط القدرة الممكنة فيه كاشتراطها للاداء لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق  
 فان قيل لا فرق في اشتراط القدرة بين وجوب الاداء ووجوب القضاء لان الاداء  
 اذا كان مطلوباً بنفسه تشترط فيه حقيقة القدرة واذا كان مطلوباً لغيره يشترط  
 فيه توهم القدرة في النفس الاخير انما قالوا بوجوب قضاء المتروكات بناء على توهم  
 امتداد الوقت فيه ليطهر اثره في الخلف كما في الجزء الاخير من الوقت اجاب عنه  
 بان ذلك ليس كالجزء الاخير من الوقت في حق الاداء لان الجزء الاخير منه انما  
 اعتبر ليطهر اثره في الخلف وهو القضاء ولا خلف للقضاء وفيه بحث لان المواخضة  
 الاخرية ووجوب الايصال يجوز ان يكون خلفاً عن القضاء كما ان القضاء  
 خلف عن الاداء الا ترى ان الميت يتقى عليه الواجبات المتروكات في حق بقاء  
 الائم والمواخضة في الآخرة مع ان الموت مجرد كلى قلت ولقائل ان يمنع كون  
 المواخضة الاخرية ووجوب الايصال خلفاً عن القضاء (قوله اما الزكاة فلا) لانها  
 (اه) يعني اما عدم بقاء الزكاة بهلاك المال النامي عندنا فلا تنافي بين بقاء القدرة  
 الميسرة والقدرة الميسرة ما تغير الواجب من العسر الى اليسر بالمعنى الذي تقدم  
 ذكره ولا يحصل التغير الا بالتماء لا بالنصاب لان اتياء النجسة من الماتين واتياء  
 واحد من الاربعين سواء في اليسر لان المدفوع ربع العشر في كل  
 حال واذا لم يكن النصاب مغيراً للواجب لم يعد من القدرة الميسرة بل من القدرة  
 الممكنة التي هي شرط وجوب الاداء عند بعضهم ولهذا لا يشترط بقاؤها لبقاء  
 الواجب ويرد عليه ان التمكن من اداء الزكاة لا يتوقف على النصاب بل يكفي



ملك قدر ما يؤدى فكيف يكون وجود النصاب من شرائط النصاب وراجعة  
الى القدرة الممكنة على انها عبارة عن سلامة الآلات والنصاب ليس منها  
وكذا قال الاكثرون انه من شرائط اهلية الوجوب كالعقل والبلوغ واستدلوا  
عليه بالنقل والعقل اما النقل فلقوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى فانه  
لنقى الوجوب لالنقى الوجود اذ كثيرا ما توجد الصدقة من النقيض والغنى ليس  
الاشراط الوجوب واما العقل فلا ان الزكاة اغناء للفقير ولا يصير المرء اهلا للاغناء  
الا بالغنى كما لا يصير اهلا للملك الا بالملك فان قيل ان المعنى في الزكاة ليس الاغناء  
الشرعي بل الاغناء عن السؤال لدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى  
الشرعي وهو ملك النصاب اجيب عنه بان المراد ان الاغناء لصفة الحسن يتوقف  
على الغنى الشرعي غالبا لان الغالب من حال الفقير عدم الصبر على شدة الفقر  
والجزع على مكابد الحاجة فلا ينفى اهلية الاغناء المأمورية وجوبه من الغنى  
الشرعي فلا يؤدى الى الجزع المذموم غالبا واما من آثر الغير على نفسه مع  
احتياجه من غير جزع فتأخر فلا معتبره في الشرع ثم الغنى الشرعي يحصل بكثرة  
المال ولا حد للكثرة تعرف به واحوال الناس فيه مختلفة فممن يحصل له  
الغنى بمال يسير ومنهم من يحصل بكثرة قدر الشرع له حدا وهو النصاب زاندا  
على الاهلية الاصلية الحاصلة بالعقل والبلوغ (قوله فان قيل فينبغي ان  
منشأ كون النصاب من شرائط اهلية الوجوب لامن القدرة الميسرة وحاصل  
الجواب ان سقوط الزكاة انما هو لقوات القدرة الميسرة بقوات النصاب لان النماء  
يفوت بقوات النصاب الذي هو من شرط الاهلية او من القدرة الممكنة  
على الخلاف السابق (قوله ولهذا) اي ولو كان سقوط الزكاة لقوات  
القدرة الميسرة لا تسقط الزكاة بهلاك بعض النصاب بل تبقى في حصة الباقي  
لبقاء النماء فيه فان قيل ان كمال النصاب شرط في الاستدانة لوجوب الاهلية  
فلم لم يشترط كماله في البقاء حتى وجبت الزكاة في حصة الباقي بعد هلاك  
بعض النصاب قلنا ان كمالها انما شرط لوجوب الاهلية وما هو شرط لوجوب  
الاهلية لا يشترط بقاؤه لبقاء الواجب (قوله ظهر فائدة تقييد المال) يعني  
لو لم يقيد به توهم ان المراد بهلاك المال هلاك النصاب (قوله واما الخراج ام)  
اعلم ان الخراج على نوعين خراج مقاسمة وهو يتعلق بعين الخراج كالعشر  
ويكون الواجب فيه شيئا معيناً من الخراج وليس لذلك الشيء حصة معينة بل  
الامام مخير في تقديره بربع الخراج او خمسة او سدسه او نصفه حين فتح

بلده وضرب على اراضيهم شيئا من الخراج وخراج وظيفة وهو يتعلق بالتمكن  
من الانتفاع بالارض لا بعين الخراج ويكون الواجب فيه شيئا في الذمة  
بتوظيف الامام على كل جريب ولا يزداد على ما وضعه عمر رضي الله عنه على  
ارض السواد لكل جريب ولا يزداد ان تكون الارض سالحة للزراعة في النوعين  
حتى لو كانت سبعة او اقطع ماؤها او غلب عليها الماء لاخراج فيها اصلا وكذا  
لو اصاب الزرع آفة سماوية لاخراج فيها اصلا لعدم النماء التقديرى في بعض  
السنة وقد شرط بقاؤه في جميع السنة لبقاء الواجب كما في الزكاة وقيل سقوط  
الخراج باصابة الزرع آفة فيما اذا لم يبق من السنة مقدار ما يمكن من الزراعة  
ثانيا في تلك السنة واما اذا بقي من المدة قدر ذلك فلا يسقط لانه عطلها كما اذا  
تمكن من الزراعة وتركها بلا مانع فانه يجب عليه الخراج الموظف لوجود  
الخارج تقديرا لان التقصير لما كان من جهته جعل الخراج في حكم  
الموجود زجرا له والخراج الموظف يتعلق بالتمكن من الانتفاع لا بعين الخراج  
وقد وجد التمكن فلا يسقط بتقصيره لانه جناية لا يصلح سببا للتخفيف والمراد  
بالخراج في قوله لان الواجب في الخراج غير جنس الخراج هو الخراج الموظف  
لا المقاسمة لان الواجب في المقاسمة لا بد وان يكون من جنس الخراج  
لانها تتعلق بعين الخراج حقيقة كالعشر (قوله لان غالب التمكن بهما) يعني ان  
الحج انما وجب بنفس التمكن والاستطاعة عليه لقوله تعالى من استطاع اليه  
سيلا الا ان استطاعة لا تحصل غالبا الا بالزاد والراحلة فاستدل الوجوب بهما  
وكان اشتراطهما لثبوت ادنى تمكن من الحج لا اليسر اذ اليسر لا يقع الا بجمع  
ومراكب واعوان وهذه الاشياء ليست بشرط بالاجماع ثبت ان الزاد والراحلة  
للتمكن لا اليسر فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب والمراد بغالب التمكن بهما هو  
التمكن بهما بدون الحرج وانما اعتبر الغالب احترازا عن التمكن بدون الحرج  
بلا زاد وراحلة وعن التمكن بدون الحرج بلا راحلة فان الاول نادر والثاني كثير  
لا غالب فلا يرد النقض بهما على اشتراط الزاد والراحلة في القدرة الممكنة في الحج  
فان قيل لم لم يعتبر هنا توهم القدرة بالسفر بالمشي والكسب في الطريق كما اعتبر  
في الصلاة بتوهم امتداد الوقت مع انه اقرب الى الوقوع فتكون هذه القدرة ممكنة  
والزاد والراحلة ميسرة فيكون وجوبه بالقدرة الميسرة مع انه لم يشترط بقاؤها  
لبقاء الواجب قلنا نعم الا ان في ذلك حرجا عظيما يفضي الى التلف وهو مدفوع  
بالنص وانما اعتبر ذلك في الصلاة للتحلف وهو القضاء لا للاداء نفسه ولا خلف الحج

وقوله (بخلاف الحج وصدقة الفطر) فان  
كلا منهما لما وجب بالقدرة الممكنة لم يشترط  
بقاؤها لبقائه اما الحج فلا انه وجب بالزاد  
والراحلة وهما من الممكنة لان غالب التمكن  
بهما اذ بدون الزاد نادر وبدون الراحلة  
وان كان كثيرا لكنه ليس بغالب وانما لم يعتبر  
توهم القدرة بالمشي وغيره فيه كما اعتبر توهم  
الامتداد في وقت الصلاة مع ان هذا اقرب  
منه لان اعتبارهما ههنا يفضي الى التلف  
ولا خلاف حتى يظهر اثره فيه بخلاف وقت  
الصلاة

فان قيل فينبغي ان لا تسقط الزكاة بهلاك  
النصاب قلنا انما تسقط لقوات القدرة  
الميسرة التي هي وصف النماء لا لقوات الشرط  
الذي هو النصاب ولهذا لا تسقط بهلاك  
بعض النصاب مع ان الكل ينتفى باتقاء  
البعض ومن هذا ظهر فائدة تقييد المال  
بالنماء واما العشر فلا ان الله تعالى خصه  
بالخراج من الارض الذي هو غناؤها وواجب  
قليل من الكثير اذ القدرة على اداء العشر  
تستغنى عن تسعة الاشارة لذلك دليل اليسر  
واما الخراج فقد خصه الله تعالى بنماء الارض  
وهو الخراج حتى لو كانت الارض سبعة  
لا يجب عليه وكذا اذا لم يحصل الخراج  
بان زرعها ولم يخرج شيء واما اذا تمكن من  
الزراعة وتركها فيجب عليه لوجود الخراج  
تقديرا لان التقصير من جهته فكأنه عسر  
على نفسه كالاستدانة في الزكاة بخلاف العشر  
فانه انما يجب بالخارج تحقيقا وانما كان كذلك  
لان الواجب في الخراج غير جنس الخراج  
فامكن القول بوجوب الخراج مع انعدام  
الخارج تحقيقا بخلاف العشر فان الواجب  
فيه جزء من الخراج فلا يمكن ايجاب جزء  
من الخراج بدون الخراج



لانه غير مؤقت بوقت معين بل متى اتي فهو اداء فيه كون وجوبها  
 بالمكنة لا بالمسرة والى هذا اشار بقوله وانما لم يعتبر توهم القدرة اه (قوله  
 واما صدقة الفطر فلا تجب بنصاب فاضل عن الحاجة الاصلية) فان قيل  
 قد تقرر في محله ان سبب صدقة الفطر هو رأس يمونه وبلى عليه لا النصاب وانما  
 النصاب شرط حتى قالوا انه لو عمل صدقة الفطر قبل النصاب ثم ملك النصاب  
 صح لان السبب هو الرأس وقد وجد حين الاداء فلا يلزم تقدم الحكم على السبب  
 وانما يلزم تقدمه على الشرط وهو جائز والحكم انما يجب بسببه لا بشرطه فكيف  
 يصح قوله تجب بنصاب قلنا ان الرأس سبب لنفس الحكم وهو صدقة الفطر  
 والنصاب لو جوب اداءه وشرط له والمراد بالحاجة الاصلية مكنه ونيايه واثاث  
 بيته وفرسه وسلاحه وعبيده الخدم وحوادث عياله ودينه الحاصل وقت  
 الوجوب اوقبله لا بعده واما الكتب فكتب التفسير والعقائد والفقه والمصنف  
 الواحد لا تعتبر نصابا وما عداها يعتبر نصابا ولو كان له داران دار يسكنها والدار  
 الاخرى لا يسكنها تعتبر قيمتها في غنى الفطر حتى لو كانت قيمتها مائتي درهم يجب  
 عليه صدقة الفطر (قوله ما يفضل عنها) اى عن الحاجة الاصلية (قوله او ملك  
 نصابا ليلة الفطر) ولم يوجد حولان الحول وهو محقق للنماء (قوله واعتبار  
 النصاب ليس ليس) حتى يجب بالقدرة المبسرة ويرد عليه ان القدرة المبسرة  
 يجب بقاؤها لبقاء الواجب ولم يجب بقاؤها ههنا (قوله الامر بامر الغير)  
 هذا ابتداء مثله وذلك انهم اختلفوا في ان الشارع اذا امر احدا ان يأمر غيره  
 بفعل مثل امر النبي عليه السلام لولى الصبي بان يأمره بالصلاة اذ بلغ سبعاهل  
 هو امر لذلك الغير بذلك الفعل ام لا قيل نعم وقيل لا الا بدليل واختاره المصنف  
 واستدل عليه بثلاثة اوجه الاول انه لو كان الامر لذلك الغير لم ان يكون  
 الصبي مكلفا بالصلاة من قبل الشارع واللازم باطل فان قيل يجوز ان يكون  
 الصبي مكلفا بانديا قلنا ان الامر حقيقة في الوجوب مجاز في الندب فلا يصار  
 اليه بلا قرينة والثاني انه لو كان الامر له لكان قولك للسيد مر عبدك بكذا تعديا  
 لانه حينئذ يكون امر العبد الغير بغير اذنه واعلم ان الشارح العلامة جعل الحديث  
 المذكور مثالا للقول المختار لا دليلا عليه حيث قال مثاله قوله عليه السلام  
 من وهم بالصلاة لسبع ولا امر للصبي من قبل الشارع ثم شرع في الاستدلال  
 عليه بما ذكره الشارح من الدليلين المذكورين وهو الظاهر من قول الشارح  
 والا لكان قولك اه لكن لما كان صالحا للاستدلال به جعلناه دليلا مستقلا

واما صدقة الفطر فلا تجب بنصاب فاضل  
 عن الحاجة الاصلية وان لم يتم حتى لو ملك  
 من ثياب البذلة ما يفضل عنها او ملك نصابا  
 ليلة الفطر يلزمه صدقة الفطر واعتبار  
 النصاب ليس ليس بل ليصير الخطاب به  
 غنيا فيكون اهلا للاغناء لقوله عليه السلام  
 اغنواهم عن المسئلة وانما اليسر بالنماء وهو  
 غير معتبر ههنا (الامر بامر الغير ليس  
 امره الا بدليل) اختلف في ان الامر  
 للمكلف ان يأمر غيره بشئ سواء كان ينفذ  
 ام راو بالصيغة هل هو امر لذلك الغير ام لا  
 قيل ليس بامر الا بدليل وهو المختار لقوله  
 عليه السلام من وهم بالصلاة لسبع والا  
 لكان قولك مر عبدك ان يعبر في مالك تعديا  
 ومناقضا لقولك للعبد لا تعبر وليس كذلك  
 فان قيل التناقض كذلك لاختلافهما بالذاتية  
 والدلائل وليس كذلك لاختلافهما بالذاتية  
 والواسطة قلنا الواسطة في اصطلاحنا لا ترفع  
 التناقض وقيل امر اذ فهم ذلك من امر الله  
 تعالى رسوله ان يأمرنا وكذا من امر الملك  
 وزير

فليأمل وهو تعديان قيل يجوز ان يكون توسط السيد استنادا منه فلا يكون  
 تعديا قلنا ان مجرد الاستدنان بدون الاذن من السيد تعديا والثالث انه لو كان  
 امرا له لكان قولك للسيد مر عبدك بكذا مناقضا لقولك لذلك العبد لا تفعل كذا  
 لان قولك للسيد مر عبدك بكذا بمنزلة قولك للعبد افعل كذا فكان مناقضا فان  
 قيل ان قوله للعبد لا تفعل يجوز ان يكون رجوعا عما امر به فلا يلزم التناقض  
 وايضا التناقض انما يلزم لو تساوى الدلائل وليس كذلك لاختلافهما بالذاتية  
 والواسطة فانه امر بالواسطة ونهى بالذات قلنا ان كونه رجوعا على تقدير  
 نبوته يكون دليلا على ان قوله للسيد امر للعبد ولا كلام فيه وانما الكلام  
 في الامر الخالي عن الدليل وان الواسطة لا ترفع التناقض عندنا واحتج الفريق  
 الاخر بان الله تعالى اذا امر رسوله بان يأمر بشئ لعباده يفهم منه كونهم  
 مأمورين بذلك الشئ وكذا اذا امر السلطان وزيره بان يأمر بشئ (عايا يفهم  
 منه كونهم مأمورين به واجيب عنه بانه انما يفهم ذلك للعلم بان المأمور بالامر  
 مبلغ للامر ولا كلام فيه وانما الكلام في الامر الخالي عن الدليل (قوله على  
 وجهه وكما امر به) الظاهر انه عطف تفسير كما صرح به في شرح المختصر الحاجي  
 (قوله اختلف في ان الاتيان اه) تحرير محل النزاع انه لا خلاف في حصول  
 الاجزاء بمعنى خروج العهدة وسقوط ما في الذمة بالامر بعد اتيان المأمور به على  
 وجهه اذ الامر لا يوجب التكرار باتفاق الفريقين وانما الخلاف ههنا في ان ذلك  
 الاجزاء وخروج العهدة هل يحصل بنفس الاتيان بالمأمور به او بدليل آخر كما هو  
 الظاهر من تقرير الشارح ايضا ومنه ظهران المراد بالقضاء ههنا معناه اللغوي  
 لا الاصطلاحي كما صرح به الا بهرى (قوله بمعنى سقوط القضاء) لاختفاء في ان  
 كلام من العهدة والاجزاء صفة المأمور به وسقوط القضاء صفة القضاء فلا يتقدم  
 بشئ من العهدة والاجزاء فلا بد ان يقدرا لفظة بهما اى سقوط القضاء بهما فحينئذ  
 يصح ان يتقدم بهما بناء على ان المصدر المتعدي بحرف الجر يكون صفة المجرور  
 (قوله لا بمعنى حصول الامتثال) يعنى ان الاجزاء في الشرع يفسر بتفسيرين  
 احدهما حصول الامتثال به والاخر سقوط القضاء به فان فسر بالاول فلا شك  
 ان اتيان المأمور به على وجهه يحققه بالاتفاق وان فسر بالتاني اختلف فيه  
 بان اتيان المأمور به على وجهه هل يوجب الاجزاء بمعنى سقوط القضاء به اولا  
 والمختار انه يوجب به واستدل عليه بوجوه الاول انه لو لم يوجب فالامر ان يقي بعد  
 اتيان المأمور به على وجهه متعلقا بعين ذلك المأني به يكون ذلك التعلق طلب

قلنا ثمة دلالة على انها مبلغان والكلام في  
 الامر الخالي عن الدليل (واتيانه) اى  
 المأمور به (على وجهه) وكما امر به (يوجب  
 الاجزاء) اختلف في ان الاتيان بالمأمور به  
 على وجهه وكما امر به هل يوجب العهدة  
 والاجزاء بمعنى سقوط القضاء لا بمعنى حصول  
 الامتثال به اولا معنى لان تكراره اولا والمختار انه  
 يوجب اما اول فلان الامر ان يقي متعلقا بعين  
 المأني به كان طلب تحصيل الحاصل او بغيره فلم  
 يكن المأني به كل المأمور به والمقروض خلافا  
 واما ثانيا فلانه يقتضى الحسن وما كان ذلك  
 الا بالعصاة الشرعية واما ثالثا فلانه لو لم يقتض  
 عن عهده بذلك لوجب عليه ثانيا والثالث فلم  
 يعلم امتثال مع انه لا يفيد التكرار وقيل لا  
 يوجب بل هو ثبت بدليل آخر



تحصيل الحاصل وان بقي متعلقا بغير ذلك المأني به يلزم ان لا يكون المأني به اولاً كل  
 المأمورية والالم يبق متعلقاً بذلك الغير لحصول مؤونة ذلك الامر واللازم باطل  
 لانه خلاف المفروض اذا المفروض انه اني المأمورية على وجهه وان لم يبق متعلقاً  
 لايمذاولاً بذليل كفي عن مؤونه ايمان المأمورية على وجهه فهذه معنى ايجابه  
 السقوط وخروج العهدة ولما بطل الاولان تعين الثالث وهو المطلوب  
 والجواب عنه اننا نختار الثالث اذ لا نزاع في حصول الاجزاء والامتنال بعد  
 ايمان المأمورية على وجهه وانما النزاع في ان ذلك الاجزاء هل هو من الاتيان  
 نفسه او من دليل آخر ولا يلزم من عدم بقاء الامر بعد الاتيان به حصول الاجزاء  
 من الاتيان لجواز ان يكون من دليل آخر كما ذهب اليه الفرقة الثانية  
 وهذا هو الجواب عن الوجهين الآخرين الثاني ان الامر يقتضي حسن المأمورية  
 على ما تقدم وحسنه يقتضي العدة الشرعية لان ما لم يصح شرعاً لا يحسن  
 فاذا صح شرعاً سقط القضاء الثالث انه لو لم يتخلص من عهده بايمان المأمورية  
 على وجهه يوجب عليه ثانياً وثالثاً وهكذا واحتج الفريق الآخر بوجوه ذكر  
 الشارح اثنين منها مع جوايهما ومن وجوههم ان الاتيان بالمأمورية على وجهه  
 لو كان مستلزماً لسقوط القضاء لان المصلحة بظن الطهارة او سقط عنه القضاء  
 اذا ثبت حديثه بعده لانه اما ان يكون مأموراً بها مع تعيين الطهارة او مع ظنها  
 فان كان الاول اثم لانه لم يأت بالمأمورية على وجهه وان كان الثاني سقط  
 عنه القضاء لانه اني به على وجهه لكنه لا يأتى ولا يسقط عنه القضاء بالاتفاق  
 اجيب عنه باننا لانسلم عدم سقوط القضاء فانه مختلف فيه ونحن نختار سقوطه  
 وبان ما يجب عليه الاتيان به ليس بقضاء لما اني به اولاً بل هو واجب آخر مثل  
 ما اني به واجب عليه بسبب آخر عند تبين الحدث لا بالسبب الاول وردها بان  
 ما اني به ثانياً اما في الوقت او بعده فان كان الاول فهو اعادة فحينئذ  
 يبطل قوله بسبب آخر لا بالسبب الاول وان كان الثاني فهو قضاء لا محالة  
 فحينئذ يبطل قوله ليس بقضاء لما اني به (قوله على ان النبي للمجاور) اعني  
 الارض المغصوبة ووقت النداء اذ ان النبي عن نفس الصلاة والبيع وانما النبي عن  
 ايقاعهما في ذلك المكان والوقت حتى لو كان النبي عن نفسه لم يجز اصلاً (قوله  
 على ان بينهما) اي بين الامر والنهي وهو علاوة على الجواب حاصله ان قياس  
 الامر على النبي قياس مع الفارق فلا يصح الاحتجاج المذكور (قوله او مجاوره)  
 فالمطلوب بالنهي في المثالين المذكورين ترك المجاورة (قوله مقتضى مقتضى)

كلاهما على صيغة المفعول (قوله لان الامر لا يبق امر بعد ما نسخ موجه)  
 لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء المزموم (قوله فلا يبق الجواز) لو قال  
 فلا يبق الجواز لكان اولي (قوله لان انتفاء الخاص) اعني الجواز الواقع  
 في ضمن الواجب (قوله مع نسخ وجوبه) ونسخ وجوبه يستلزم نسخ  
 الجواز الواقع في ضمن وجوبه (قوله بل لا انتفاء الموجب) لقائل ان يقول  
 ان بقاء الجواز يستغنى عن بقاء الموجب فانتفاءه لا يستلزم انتفاءه فالاولي  
 في الجواب ان يقال لانسلم ان انتفاء الوجوب لا يستلزم انتفاء الجواز كيف  
 وان الجواز ثابت في ضمن الوجوب هو الجواز المقيد بامتناع الترتل وذلك الجواز  
 ينتفي بانتفاء الوجوب والجواز الآخر لا بدله من دليل ولا دليل له (قوله  
 لا خلاف في ان طلب الامر) اعلم انهم اتفقوا على ان امتثال المأمور بايمان  
 المأمورية مطلوب وان طلبه ذلك شرط لصيرورة الصيغة امراً لانه لفظ طلب به  
 الفعل واختلفوا في اشتراط ارادة الامر ذلك اي امتثال المأمور فقال جمهور  
 اهل السنة انها ليست بشرط خلافاً للمعتزلة بناء على ان تخلف مراد الله تعالى  
 عن ارادته لا يجوز عندنا لان كل كائن مراد له تعالى وما ليس بكائن ليس بمراد  
 لله تعالى ويجوز عند المعتزلة واحتجوا عليه بوجوه الاول انه تعالى امر الكافر  
 بالايمان فلا يريد الكفر منه واللازم الامر بخلاف مراده والامر بخلاف مراده  
 يعدسها تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً قلنا لانسلم ان الامر بخلاف  
 ما يريد يعدسها وانما يكون كذلك لو كان الغرض من الامر منحصراً في ايقاع  
 المأمورية لكنه لا ينحصر فيه الا يرى ان السيد قديماً مر عبده امتحاناً  
 له هل يطيع امره او لا واعتذاراً عن ضرر به لانه لا يطيعه فانه امر به ان يريد منه  
 العصيان ليظهر اعتذاره الثاني لو كان الكفر مراداً لله لكان فعله موافقة  
 لمراد الله فيكون طاعة وهو باطل قلنا الطاعة موافقة الامر لا موافقة الارادة  
 والامر غير الارادة الثالث انه لو كان مراد الله تعالى لكان واقعة ضائه والرضى  
 بالقضاء واجب فكان الرضى بالكفر واجباً واللازم باطل لان الرضى بالكفر  
 كفر قلنا الواجب هو الرضى بالقضاء لا بالامتناع والكفر مقتضى لا قضاء (قوله  
 اذ بعض المأمورين بالايمان لم يمتثلوا) كالنصارى فانه امرهم بالايمان ولم يمتثلوا  
 فلو كان الامر عين الارادة او مستلزماً لها لم يتخلف المراد عن الارادة واللازم  
 باطل لان كل ما كان فهو مراد له تعالى وما لم يكن ليس بمراد له تعالى فكفر  
 الكافر مراد له تعالى واما انه ليس بمراد له تعالى وان كان المأمورية فان قيل

(ويزول جواره) اي المأمورية (نسخ وجوبه)  
 (لان الامر لا يبق امر بعد ما نسخ موجه) وهو الوجوب فلا يبق الجواز كما  
 لا يبق الجواز وقال الشافعي يبق صفة الجواز اذ لا يوجب انتفاء الوجوب انتفاء الجواز لان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام ومما يدل عليه جواز صوم عاشوراء مع نسخ وجوبه قلنا انتفاء الجواز ليس بانتفاء الوجوب بل لا انتفاء الموجب وهو الامر واما جواز صوم عاشوراء فلم يستند من الامر المنسوخ بل انما جاز لكونه كسائر الايام المجاز فيها الصوم (وارادة وجوده) اي المأمورية (ليست شرطاً للعدة الامر) لا خلاف في ان طلب الامر امتثال المأمور بشرط صيرورة الصيغة امراً وانما الخلاف في ارادة الامر ذلك فعندنا ليست بشرط خلافاً للمعتزلة بناء على ان تخلف المراد عن ارادة الله تعالى لم يجز عندنا لانه القول بانفسكاكها عن الامر اذ بعض المأمورين بالايمان لم يمتثلوا ولما جاز ذلك عند المعتزلة لم يحتاجوا الى القول بالانفسكاك ونعم تحقيق هذه المسئلة في علم الكلام

اما اولاً فلان النبي لا يقتضي فساد النبي عنه حتى تجوز الصلاة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء وكذا الامر لا يقتضي العدة بحكم قياس العكس قلنا النبي المطلق يقتضي فساد النبي عنه كما سياتي وفي المثالين قرينة على ان النبي للمجاور فلذا جاز على ان بينهما فرقاً وهو ان الانتفاء عن النبي يكون بتركه او بمجاورته اما الامتنال به فليس وصفه او بمجاورته واما ثانياً فلان مقتضى الا بالايان بجميعه واما ثانياً فلان مقتضى الامر فعل المأمورية وسقوط التكليف زائد قلنا سقوط التكليف مقتضى مقتضى وهو الحسن كما سبق (و) اتيانه على وجهه يوجب ايضا (انتفاء الكراهة) لان الامر يقتضي حسناً لا يجمع الكراهة وروى عن ابي بكر الرازي انه قال صفة الجواز ثبت بطلاق الامر شرعاً لكنه يتناول المكروه ايضا بدليل اداء عصر يومه بعد تغير الشمس فانه جائز مأمور به شرعاً مع كونه مكروهاً وبدليل طواف المحدث فانه ايضا جائز مأمور به مع كونه مكروهاً قلنا المأمورية نفس الصلاة ولا كراهة فيها وانما الكراهة في التأخير الى وقت يكون العبادة فيه تشبهاً بالكفرة ولا امر بحسبه وكذا المأمورية نفس الطواف ولا كراهة فيه وانما هي بمعنى في الطائف وهو الحدث ولا امر بحسبه ايضا



فعلى هذا يكون تكليف الكافر بالايان تكليفاً بالمحال لاستحالة وقوعه قلنا  
الذي امتنع وقوعه مالا يكون متعلقاً بالقدرة الكاسية عادة لاستحالة  
في نفسه كاجتماع النقيضين او لاستحالة صدوره عن العبد عادة كحمل الجبل  
لاما لا يكون مقدوراً بالفعل للمكلف به والايان في نفسه مقدوره بالقدرة  
الكاسية فيصم التكليف به (قوله ان الخلاف) ان فيما نحن فيه اعني  
اشتراط الارادة لصحة الامر وعدم اشتراطها (قوله ويؤمر الكفار بالايان)  
اعلم انهم اتفقوا على ان الكفار مكلفون بالايان لانهم اهل لادائه فكانوا اهلاً  
لوجوبه ايضا فوجب عليهم وبالمعاملات الشرعية ايضا لكونهم اهلاً لادائها  
اذ المطلوب منها مصالح الدنيا وهم اليق بامور الدنيا من المسلمين لانهم آثروا  
الدنيا على العقبى واما التعليل بانهم ملتزمون بعقد الذمة احكامنا فاحص من  
الدعوى لان الدعوى في حق الكفار لا في حق اهل الذمة فقط وبالعقوبات ايضا  
من الحدود والقصاص لان المقصود من العقوبات الاتزجار عن اقدام على  
اسبابها وهم بالاتزجار اليق دفعا للفساد عن العالم والحاصل ان من كان اهلاً  
لحكم الوجوب وهو المطالبة بالاداء كان اهلاً لنفس الوجوب والكفار  
لما كانوا اهلاً لاداء الايمان والمعاملات والعقوبات واعتقاد وجوب العبادات  
كانوا اهلاً لوجوبها ايضا فكانوا مكلفين بها حتى كانوا يؤخذون في الآخرة بترك  
اعتقاد وجوب العبادات واختلفوا في وجوب اداء العبادات في حق احكام  
الدنيا فذهب الشافعي والعراقيون من اهل النجاشية الى انهم يؤمرون بها وذهب عامة مشايخ  
ماوراء النهر والقاضي ابو زيد ونحو الاسلام وجهور المتأخرين الى انهم  
لا يؤمرون بها وفائدة الخلاف لا تظهر في احكام الدنيا فانهم لو اذروها لايصح  
بالافتقار لكفرهم ولو اسلموا لايجب عليهم القضاء بالاجماع وانما تظهر في حق  
احكام الآخرة فعند الاولين يعاقبون بتركها دون الآخرين ومن هنا قالوا ان  
تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم في الآخرة بتركها كما يعذبون بترك الاصول  
واعتماد وجوبها تمكن الاقوال بالنقل والعقل اما النقل فنقله تعالى ما سلككم  
في سقر قالوا لم نك من المسلمين ونقله تعالى وويل للذين لا يؤتون الزكاة  
واما العقل فلا ن سبب الوجوب متقرر وصلاحيته الذمة له موجودة وشرط  
الاهلية وان كان معدوماً لا يمكن حصوله بتقديم الايمان كالجنب والمحدث  
ما موران بالصلاة بتقديم الطهارة ولو سقط الاداء بعد تحقق هذه الامور للكفر كان  
ذلك تخفيفاً والكفر لا يصلح تخفيفاً لانه اغلظ الجنابات والفسق والجمل لا يصلحان

ووجه البناء ان الخلاف وان كان في الامر  
الاعم من امر الله تعالى وغيره لكلامه فيجوز  
تخلف مراد الله تعالى عن ارادته مع امره  
بما يعلم انه لا يقع لزمن القول بان الامر مطلقاً  
لا يستلزم الارادة فاننا لو قلنا ان الامر  
يستلزمها لزم الاستلزام في جميع الصور ومن  
جلتها امر الله تعالى ولا نقول بالاستلزام فيه  
والمعتزلة لما لم يفرقوا بين ارادة الرب وارادة  
العبد في جواز تخلف المراد اتجه لهم القول  
بالاستلزام (ويؤمر الكفار بالايان) بالاتفاق  
لان النبي عليه السلام بعث الى الناس كافة  
للدعوة الى الايمان قال الله تعالى قل يا ايها  
الناس اني رسول الله اليكم جميعاً (و) يؤمرون  
ايضاً بخلاف باحكام (المعاملات) لان  
المطلوب بها معنى ديني وذلك بهم اليق وانهم  
آثروا الدنيا على الآخرة ولا نهم ملتزمون بعقد  
الذمة احكامنا فيرجع الى المعاملات (و)  
يؤمرون ايضاً بخلاف باحكام (العقوبات  
من الحدود والقصاص وغير ذلك لانها تقام  
بطريق الجزاء والايذاء لتكون زاجرة عن  
اسبابها وهم اليق من المؤمنين (واعتماد)  
اي يؤمرون ايضاً بالاتفاق باعتقاد (وجوب  
العبادات) حتى انهم يؤخذون في الآخرة  
بترك الاعتقاد لان ذلك كفر على كفر

سبباً لذلك فالكفر اولى وانما لا يجب عليهم القضاء بعد الاسلام لقوله تعالى  
قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وقوله عليه السلام الاسلام  
يجب ما قبله فاذا ما نوا على الكفر لم يوجد المسقط وهو الاسلام فيعاقبون على  
تركها وحكم الوجوب ليس هو الاداء حتى يقال ان الاداء لا يصح منهم فلا يجب  
عليهم فان الايمان يجب على من علم الله تعالى انه يموت على الكفر والصلاة تجب  
على كل مسلم علم الله تعالى انه لا يصلح مع ان الاداء غير ممكن منه لانه خلاف علم  
الله تعالى وخلاف علم الله بمنع وقوعه لكنهما وجبا عليه لتوجه العذاب  
في الآخرة فكذا فيما نحن فيه وجب لتوجه العذاب في الآخرة وتمكن الآخرون  
بالنقل والعقل ايضاً اما النقل فنقله عليه السلام حين بعث معاذ الى اليمن ادعهم  
الى الاسلام فان هم اجابوك فاعلمهم ان عليهم خمس صلوات الحديث فانه تخصيص  
على ان اداء الشرائع مرتب على الايمان فعلم منه انه على تقدير عدم الاجابة  
لا تفرض الشرائع اما عند القائلين بفهم الشرط قطاها واما عند غير القائلين  
به فلعدم الدليل على فرضيتها لانه دليل على عدم القرصية والعمومات الواردة  
في فرضية الصلاة واردة في فرضيتها على المؤمنين دون الكفار والالم يقع خلاف  
واما العقل فلوجهين احدهما ان الامر بالعبادة لتبيل الثواب والكافر ليس  
اهلاً له والثاني ان حصول الشرط الشرعي شرط للتكليف بالمشروط والايمان  
شرط لصحة كل عبادة فلا يصح التكليف بها بدون الايمان بخلاف المحدث  
والجنب حيث كلفا باداء الصلاة مع فقدان الشرط وهو الطهارة فان حصول  
الاهلية بالايمان وقبول الاحكام قائم مقام الشرط فكان الشرط موجود احكاماً  
بخلاف ما نحن فيه واما قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المسلمين وقوله  
تعالى وويل للذين لا يؤتون الزكاة فآثران يحملان على ترك اعتقاد وجوب الصلاة  
والزكاة فلا دلالة فيهما على التكليف بالعبادات فان قيل ان في سقوط الخطاب  
والتكليف باداء العبادات تخفيفاً لهم والكفر لا يصلح للتخفيف قلنا ذلك ليس  
تخفيفاً لهم بل تغليظ لما فيه من تحقيق العقوبة في الآخرة باخراجهم عن اهلية  
ثواب العبادات نظيره ان الطبيب لا يأمر العليل بشرب الدواء عند اليأس لانه  
غير مفيد فكذا هنا وقاتل ان يقول ان استحقاقهم للعقاب بترك الاداء اقوى وابلغ  
من اخراجهم عن اهليته وتمثيلهم بمثله الطبيب للعليل لا يستقيم لان اسوأ حال  
العليل ان يموت فترك الدواء في حقه تغليظ وليس فوقه شيء واما الكافر  
فلانما هي لمراتب عذابه حتى يكون ترك الخطاب تغليظاً ليس فوقه شيء (قوله

فيعاقب عليه كما يعاقب على اهل الكفر وانما  
الخلاف في وجوب اداء العبادات في الدنيا  
فذهب العراقيون من اهل النجاشية الى انهم يؤمرون وهو  
مذهب الشافعي وعند عامة مشايخ ديار  
ماوراء النهر (لا) يؤمرون باداء (ما يجمل  
السقوط منها) اي من العبادات واليه ذهب  
القاضي ابو زيد والامام شمس الاثمة ونحو  
الاسلام وهو المختار عند المتأخرين ولا خلاف  
في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم  
وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر فائدة  
الخلاف في انهم يعاقبون في الآخرة بترك  
العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون  
بترك الاعتقاد كفا في الميزان وهو الموافق  
لما في اصول الشافعية ان تكليفهم بالفروع  
انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك



فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق  
المواخذة الاخروية لاني حق المواخذة الدنيوية ( قوله فانه بالاداء بصيراهلا  
لما وعد الله ) يعني ان الايمان ضد الكفر ولا يجتمعان واذا جاء الحق زهق  
الباطل فصيراهلا لنيل الثواب يذهب الكفر بخلاف العبادات فانها ليست  
مناقفة للكفر فلا يصير الكافر اهلا لنيل الثواب بمجرد حصول العبادات ما لم يترك  
الكفر ( قوله اي من الخاص التبي ) لصدق تعريف الخاص عليه لانه لفظ وضع  
لمعنى واحد على الاقرار اعلم ان التبي في اللغة هو المنع واختلّفوا في تعريفه  
على اصطلاح الاصول على خلاف ما في حد الامر مقبولا ومن يفتي بغيره فيقول  
طلب به الكف جزما بوضعه له استعلاء واختاره المصنف وبين فائدة قيوده وفيه  
اشارة الى ان المطلوب بالتبي هو الفعل كالمطلوب بالامر الا ان المطلوب بالتبي  
فعل مخصوص وهو الكف عن فعل آخر من حيث انه كف عنه لا من حيث انه  
عدم فعل فالاولى ان يذكر هذا القيد ايضا كما ذكر ( قوله لا من حيث انه مفهوم  
برأسه اه ) والمطلوب بالامر ليس فعلا مخصوصا بل هو المصدر الذي اشتق  
منه الصيغة وقيل انه اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وفيه ايضا  
اشارة الى ان المطلوب به هو الفعل بخلاف التعريف بانه قول القائل لا تفعل  
بمجردة عن القرآن الصارفة عن التبي فان الظاهر منه ان المطلوب به هو عدم  
كما ذهب اليه بعضهم لا الفعل قالوا والصحيح هو الفعل لان عدمه غير مقدور للعبد  
فلا يصح التكليف به ويمكن ان يجاب عنه بان عدم الفعل مقدوره باعتبار  
استمراره اذ لا يفعل فيزول استمراره وان لا يفعل فيستمر عدمه وكذا الظاهر من  
التعريف بانه صيغة لا تفعل بارادات ثلاث وجود اللفظ ودلالته والامثال هو  
العدم ثم اتفقوا على ان صيغة التبي تستعمل في التحريم والكراهة والتعقيب وبيان  
العاقبة والدعاء والبأس والارشاد الى ما هو الاوفق والشفقة وعلى انها مجاز  
في غير التحريم والكراهة واختلفوا فيما قيل انها حقيقة في التحريم مجاز  
في الكراهة وقيل بالعكس وقيل بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي وقيل بالتوقف  
( قوله طلب به ) اي باستعانة ذلك اللفظ ( قوله جزما ) صفة مصدر محذوف  
اي طلبا جزما ( قوله اي لطلب الكف ) الظاهر ان اللام ههنا للغرض  
لا صلة الوضع لان الموضوع ههنا هو الكف لا طلبه ( قوله يوجب دوام التبرك )  
اختلفوا في ان موجب التبي ما هو والمشهور انه وجوب الانتهاء عن التبي عنه  
لقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا ولانه ضد الامر وموجب الامر وجوب  
( يوجب دوام التبرك )

الاستمرار وموجب ضده وجوب الانتهاء وفي الميزان ان موجب ضرورة التبي عنه  
حراما واما وجوب الانتهاء فحكمه من حيث هو امر بضده فحق الحقيقة كان  
وجوب الانتهاء موجب الامر الثابت بالتبي واما موجب ضرورة التبي عنه  
حراما فالتأمل ثم اختلفوا في انه هل يوجب دوام الانتهاء عنه او لا يوجب والاكثر  
على الاول واختاره المصنف واحتج عليه بان معنى لا تضرب مثلا لا يصدر منك  
ضرب والتكرار في سياق التبي نعم ولقائل ان يقول لان لم ان معنى لا تضرب ذلك  
بل هو محل النزاع ولو سلم ذلك ولكن كون التكرار في سياق التبي عاما انما يقتضي  
عموم الضرب لا افراده اي لا تضرب باي ضرب كان ولا يقتضي عموم الازمان  
والاوقات فلا يمنع وقوع الضرب في المستقبل ولا يوجب الدوام والاولى  
في الاستدلال ما في المختصر ان العلماء لم يروا في جميع الازمان والامصار يستدلون  
بالتبي على دوام الانتهاء من غير تكثير فيكون اجماعا على انه يوجب الدوام الا ان يدل  
دليل على انتفاء الدوام كقوله تعالى لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى فانه مقيد بوقت  
السكرو قال قوم انه لا يوجب الدوام لانه قد ينقض عنه في تبي الحائض عن الصلاة  
والصوم فلا يقتضي في صورة اخرى اذ لا قائل بالنقض قلنا انه تبي مقيد بوقت  
الحيض لقوله عليه السلام دعي الصلاة ايام أفرأيتك والكلام في التبي المطلق  
دون المقيد ( قوله لا موجه ) لانه لو كان موجه لم يستقم التقسيم الا في من انه  
اما لعينه او لغيره لانه حينئذ يكون للتبي لا عين التبي عنه او لغيره فيستقيم على  
مذهب الاشعري لا على مذهبننا ( قوله وليس المراد به انه قبيح اه ) يعني انه  
ليس المراد به كون التبي عنه قبيحا لعينه ان الفعل التبي عنه من حيث هو  
وفي نفسه مع قطع النظر عن اضافته الى الغير قبيح كما انه ليس المراد بكون المأمور به  
حسنا لنفسه ان الفعل المأمور به من حيث هو مع قطع النظر عن اضافته الى  
الغير حسن لما تقرر ان الاضافة الى الغير داخله في حقيقة الفعل القبيح والحسن وان  
قبحه وحسنه لجهات يقع ذلك الفعل على تلك الجهات والازمان ان يكون الايمان  
مطلقا حسنا والصلاة حسنا والكفر مطلقا قبيحا وليس كذلك بل الحسن لعينه  
هو الايمان بالله والصلاة الى الله واما الايمان بالحب والبطح والطاغوت وكذا الصلاة  
اليها قبيح لعينه وكذا الكفر الى الله قبيح لعينه والكفر الى الحب والطاغوت  
حسن لعينه فالحسن لعينه هو الايمان المضاف الى الله بمعنى ان عين الايمان  
المضاف الى الله تعالى حسن وكذا الصلاة المضافة الى الله تعالى حسن  
لان معنى لا تضرب مثلا لا يصدر منك ضرب  
والتكرار في سياق التبي نعم ( الادلل ) يدل  
على انتفاء الدوام كقوله تعالى لا تقربوا  
الصلاة وانتم سكارى قال المخالف قد انقض  
الدوام عنه في نحو تبي الحائض عن الصلاة  
والصوم قلنا ذلك تبي مقيد مع عموم  
لاوقات الحيض والكلام في المطلق  
( ويقتضي القبح ) لا بمعنى كونه صفة نقصان  
كالحل او مخالفا للغرض كالظلم او غير ذلك  
للمصلحة كالمراة وبالجمله كل ما يستوجب الذم  
في نظر العقول وبجاري العادات فان ذلك  
يدرك بالعقل ورد به الشرع ام لا بالاتفاق  
( بل بمعنى كونه ) اي التبي عنه ( متعلق الذم )  
عاجلا ( في الدنيا ) متعلق ( العقاب ) آجلا  
( في العقب ) اي كون الفعل بحيث يستحق  
به قاعله في حكم الله تعالى الذم والعقاب فان  
هذا هو محل الخلاف كما سبق في الحسن  
وفي اختياره لفظ يقتضي على يوجب اشارة  
الى ان القبح لازم مقدم بمعنى انه يكون  
قبيحا فلهذا لا يوجب التبي يوجب القبح كما هو  
رأى الاشعري والاقوال السابقة في الحسن  
جارية في القبح ايضا فلا حاجة الى اعادتها بعد  
ما عرفت ( فهو ) اي اذا كان القبح مقتضى  
التبي لا موجه فالقبح ( اما لعينه ) اي عين  
التبي عنه سواء قبح جميع اجزائه او بعضها  
وليس المراد به انه قبيح من حيث هو هو  
تقرر ان الاضافة داخله في حقيقة الفعل  
وقبحه لجهات يقع هو عليها بل المراد ان عين  
الفعل الذي اضيف اليه التبي قبح



كما ان عين الكفر المضاف الى الله تعالى قبيح فالإيمان من جهة وقوعه لله تعالى حسن ومن جهة وقوعه لغيره قبيح والكفر على عكسه واختلاف الجهة وكونها منشأ الحسن واقبح لا يضتركون ذى الجهة حثا لعينه وقبحا لعينه وهذا هو المراد بقوله بل المراد ان عين الفعل الذى اضيف اليه انتهى قبيح يعنى ان عين الفعل الذى اضيف الى الغير من حيث انه مضاف الى ذلك الغير قبيح لان عين الفعل الذى نهي عنه قبيح من حيث انه نهي عنه لانه يرجع الى مذهب الاشعري من ان الفعل نهي عنه قبيح فالكفر المضاف الى الله تعالى قبيح من حيث انه مضاف الى الله تعالى ومعنى قوله باعتبار كفران النعمة باعتبار اضافته الى الله لانه لا يكون كذلك الا باضافته الى الله تعالى لان الكفر المضاف الى الجبوت والطاغوت ليس كفرانا للنعمة وكذا سائر ما يكون قبيحا او حسنا لعينه من الافعال فان الظلم قبيح باعتبار اضافته الى غير المحل المحترم وهو مال المسلم والذي وباعتبار اضافته الى المحل الغير المحترم وهو الحربى حسن لعينه (قوله كبيع الحر) وكذا بيع المضامين والملاقيح واللواطة فان الوطنى انما شرع فى محل قابل للتوالد بعقد شرعى او ملك عيني والدبر ليس بمحل له فيكون تضييعا للماء كتبذير الخطة فى الارض السجنة ومثال عدم الاهلية كالصلاة بغير طهارة فان الصلاة وان كانت حسنة فى نفسها لكن الشرع لما قصر اهلية العبد لادائها على الطهارة صار فعله محدثا عبثا لخروجه عن الاهلية شرعا فان قيل ان بيع الحر كان جائزا فى زمن بنى اسرائيل ولو كان قبيح لعينه لما جاز وكذا الكذب قد كان يجوز لاصلاح ذات البين واتخاذ نبي من القتل ولو كان قبيح لعينه لما جاز اجيب عن الاول باننا لانسلم ان بيع الحر كان جائزا فى ذلك الزمان بل كان يؤخذ للاستخدام لا للاسترقاق وعن الثانى باننا لانسلم انه يحل له الكذب بل يستباح له ذلك مع قيام حرمة كفى ابراء كلمة الكفر كذا فى شرح الهندي (قوله اى عدم المشروعية باصله ووضعه) اعلم انهم اختلفوا فى النهى عن الشيء للقيح على مذاهب قيل انه يدل على عدم المشروعية شرعا لالغة باصله ووضعه فى العبادات والمعاملات وهو المختار عندنا وقيل بالعكس وقيل لا يدل فيما اصلا وقيل يدل شرعا فى العبادات لافى المعاملات واحتج الاول على دلالة عليه شرعا بوجهين احدهما انهم لم يرالوا مستدلين على البطلان وعدم المشروعية بالنهى فى الاتكعة والبيوع مثل ولا تتكعوا المشركات ولا تبيعوا الذهبا بالذهب فحل محل الاجاع والثانى انه لو لم يدل على بطلانه

شرعا لم ان يكون لنهى النهى عنه مصلحة تستدعى النهى ونشوته ايضا مصلحة تستدعى صحته واللازم باطل لان المصلتين ان تساوتا امتنع النهى لتعارضهما وان كانت مصلحة النهى مرجوحة فاولى ان لا ينهى عنه وان كانت راجحة امتنع الصحة واحتجوا على عدم دلالة عليه لغة بان بطلان النهى عنه عبارة عن سلب احكامه وليس فى لفظ النهى ما يدل على سلبها حتى تكون الدلالة لغوية ولا فى معناه ايضا لان معناه لغة اقتضاء الامتناع عن الفعل وسلب الاحكام ليس عينه ولا جزؤه ولا لازمه بلغة لان الاحكام الشرعية حادثة فلا تكون اللغة مستلزما لها لان كذا كذا عنها قبل الشرع واحتج الثانى على دلالة عليه لغة بوجهين احدهما انهم لم يرالوا مستدلين بالنهى على البطلان لغة واجيب باننا لانسلم دلالة عليه لغة لجواز ان يكون شرعا الثانى ان الامر يقتضى الصحة والنهى لا يقتضيه فلا بد ان يقتضى البطلان واجيب باننا لانسلم ان الامر يقتضى الصحة لغة ولو سلم فلانسلم انه يلزم منه ان يكون مقتضى النهى البطلان لجواز اتحاد حكمي التقيض ولو سلم لزوم اختلاف حكمهما فاللازم من ذلك ان لا يكون النهى مقتضيا للصحة لان يكون مقتضيا للفساد لان عدم اقتضاء الصحة لا يستلزم اقتضاء عدم الصحة والفساد واحتج الثالث بانه لو دل على بطلانه لغة او شرعا لناقض التصريح بصحة النهى عنه لغة او شرعا ولكنه لا مناقضة فان الشارع لو قال نهيتك عن الربا لعينه وان فعلت نبت لك الملك صح من غير تناقض واجيب بان التناقض اندفع باعتبار ان التصريح اقوى من الظاهر فدفع البطلان لا باعتبار ان النهى لا يقتضى البطلان بل باعتبار ان التصريح بخلاف الظاهر قرينة صارفة عن الحل على الظاهر الذى يجب الحل عليه عند التجرد عن القرينة واحتج الرابع بوجهين احدهما انه لو لم يدل على صحة النهى عنه شرعا فى المعاملات لكان النهى عنه غير الشرعى لان كل ما كان شرعا فهو صحيح شرعا اذ الشرعى هو الصحيح المعترف فى نظر الشرع وينعكس بعكس النقيض الى قولنا ان ما لا يكون صحيحا فى الشرع لا يكون شرعا فلو لم يكن النهى عنه صحيحا لم يكن شرعا بل يكون غير شرعى واللازم باطل لاننا نعلم قطعان النهى عنه فى فحوصوم يوم النحر والصلاة فى الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلاة الشرعيان لا الامساك والدعاء اللغوى واجيب بان كلامنا فى المعاملات لافى العبادات وبانا لانسلم ان معنى الشرعى هو الصحيح المعترف فى نظر الشرع لان الشرعى قد يكون صحيحا وقد يكون فاسدا الا ترى

وان كان ذلك لعنى زائد على ذاته كما لكفر والظلم والعبث فان قبحهما باعتبار كفران النعمة ووضع الشيء فى غير محله وخلقه عن الفائدة (وضعا) اى من جهة الوضع بان يضع الواضع اللفظ لفعل عرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود السمع (كما لكفر) فان قبح كفران النعمة من كوز فى العقول (او) لعينه (شرعا) لعدم المحل او الاهلية او نحو ذلك (كبيع الحر) فان التصرع جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد لتحصل الفائدة والحر ليس بمال (وحكمه) اى حكم القبح لعينه وضعا كان او شرعا (البطلان) اى عدم المشروعية باصله ووضعه بخلاف الفساد فانه عبارة عن عدم المشروعية بوضعه لا اصله كما سياتى



ان الصلاة المأمورية تركها في قوله عليه السلام دعى الصلاة ايام أقرأ أنك هي الصلاة الشرعية لا اللغوية والصلاة المأمورية تركها فاسدة غير معتبرة في نظر الشرع بل معنى الشرعي ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة صحت ام لا كما تقول صلاة صحيحة وصلاة فاسدة الثاني انه لو لم يكن المنهي عنه الشرعي صحيحا لكان تمتعا عن المكلف فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث لعدم الفائدة واللازم باطل واجيب باناسلمنا ان يكون تمتعا لكن الممتنع انما لا يمنع اذا كان الامتناع بسبب المنع عنه واما الامتناع لذات المنهي عنه فانه يجوز ان يمنع عنه على ان قولكم هذا منقوض بقوله تعالى ولا تتكلموا بالمكررات وقوله عليه السلام دعى الصلاة ايام أقرأ أنك فان نكاح المكررات وصلاة الحائض ممتنع شرعا وقد منعنا هذا بيان حكم القبح لعينه واما حكم القبح لغيره اى لوصفه وهو الفساد فاختلفوا فيه ايضا بان النبي هل يدل عليه لغة او شرعا قيل يدل لغة لا شرعا وقيل بالعكس واحتج الاول بانه لو دل شرعا لناقض تصريح الصحة واللازم باطل فان الشارع لو قال لا تفعل في مكان كذا وان صليت فيه صحت صلاتك لم يكن تناقضا كما مر واجيب عنه بمنزل ما مر من ان دلالة على الفساد ظاهرة والتصريح بالصحة اقوى منه وقد يترك الظاهر بما هو اقوى منه واحتج الثاني بانهم لم ير الواسعدين على تحريم صوم يوم العيد بالنهي لوصفه ولم ينكر احد فصار اجاعا على ان النبي صيغة تدل على فساد المنهي عنه واجيب بانهم ان ارادوا بالفساد صحة الاصل دون الوصف فلم وان ارادوا عدم صحته معا فهو ممنوع ومما ينبغي ان يعلم ههنا معنى البطلان والفساد والصحة فالصحة في العبادات عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل مقبولا للقضاء وعند المتكلمين عن موافقة امر الشرع وجوب القضاء ام لا فصلا من ظن انه متطهر وليس كذلك صحيحة عند المتكلمين لموافقته امر الشرع بالصلاة على حسب حاله غير صحيحة عند الفقهاء لكونها غير مقبولة للقضاء وفي المعاملات معنى الصحة ككون العقد سببا لترتب ثمراته المطلوبة شرعا كالبيع للمالك ومعنى البطلان في العبادات عدم سقوط القضاء بالفعل وفي المعاملات تخلف الاحكام عنها وخروجها عن كونها سببا مفيدة للاحكام ومعنى الفساد ايراد البطلان عند اصحاب الشافعي وقسم ثالث عندنا غير البطلان وهو ما كان مشروعا باصله غير مشروع بوصفه كما في الكشف (قوله وليس ركنه) ولو قال وليس شرطه لكان اوفق لقوله السابق ولا يكون من الشروط فان قيل ان الثمن كانه لم يصدق على البيع

(واما ذلك) القبح (لغيره) اى غير المنهي عنه  
حال كون ذلك الغير (وصفا) لازما للنهي  
عنه لا يتصور اتفكا كه عنه ولا يكون من  
الشروط سواء صدق على المازوم فهو صوم  
الايام المنية اعراض عن ضيافة الله تعالى  
اولا كانه فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن  
لكنه لا يصدق على البيع وليس ركنه

ولاركا له كذلك ليس وصفه لانه من قبيل الاعيان والوصف من قبيل المعاني قلنا المراد بالوصف المذكور ما لا يكون مقصودا اصليا سواء كان من الاعيان او من المعاني والتم وصف بهذا المعنى كما ذكره الشارح (قوله لانه وسيلة الى المبيع) قيل ان كونه وسيلة الى المبيع لا ينافي كونه جزءا لجواز ان يكون احد جزئي الشيء وسيلة الى الآخر والاخر مقصودا اصليا فالاولى في الاستدلال على عدم كونه جزءا ان يقول ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع واهذا الم يجوز بيع ما لم يكن في ملكه نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لانه مبادلة مال بمال على التراضي والتلفظ بصيغة البيع لا يصح شرعا بدون ذكر الثمن كالبيع الا انه اختص المبيع بان البيع لا يصح بدون وجوده فجعله ركنا بخلاف الثمن ولقائل ان يقول ان اجزاء الكل متساوية في كونها مقصودة في الكل الا يرى ان الكل ينتفي باتقاء اى جزء كان فلا يكون واحد من الاجزاء وسيلة الى الآخر (قوله فان المعنى الموجب للقبح غير الصوم) لان الصوم نفسه مشروع لكونه امساكا على قصد القرابة وقهر النفس لمخالفة هواها والنهي عنه انما هو لكونه اعراضا عن ضيافة الله تعالى في هذه الايام لانها ايام اكل وشرب فان قيل ان الاعراض عن ضيافة الله تعالى في تلك الايام وترك الاجابة لدعوة الله فيها ليس غير الصوم في تلك الايام بل هو عينه فيكون قبيحا لعينه كترك السكون فانه عين الحركة وبالعكس قلنا ان الصوم هو الامساك عن المفطرات في تلك الايام من الطلوع الى الغروب والاعراض وترك الاجابة ليس عينه بل لازم لوجوده الخارجى صادق عليه غير متفك عنه فتكون غيره وفي الطريقة المعينة ان النبي ورد عن عين الصوم في هذه الايام فيكون قبيحا لعينه لا لغيره فصرفه الى غيره عدول عن الحقيقة فلا يجوز الا بدليل واجيب عنه بان النهي عن الافعال الشرعية يقتضى قبحها لغيره عندنا لا بدليل يصرفه عنه الى القبح لعينه اذ لو قبح لذاته لما كان مشروعا ولا دليل هنا قول الصوم من حيث انه مضاف الى الايام المنية قبح لعينه ككالايمان من حيث انه مضاف الى الحب والطاغوت قبح لعينه وكالكفر من حيث انه مضاف الى الله بناء على ما تقدم من ان الاضافة في باب الحسن والقبح داخله في حقيقة الافعال ومن حيث كونه اعراضا عن ضيافة الله قبح لغيره لان الاعراض عن ضيافة الله وصف لازم للصوم المضاف الى الايام المنية فصاحب الطريقة نظر الى الاول وغيره نظر الى الثاني (قوله وبالعكس) بان يوجد الاخلال بالسعي

لانه وسيلة الى المبيع لا مقصودا اصليا فغيره  
يجرى آلات الصناعة (كصوم الايام المنية)  
يعنى العيدين وايام التشريق فان المعنى  
الموجب للقبح غير الصوم لكنه متصل به  
وصفه وهو الاعراض عن ضيافة الله  
تعالى (او) حال كون ذلك الغير امرا  
(مجاورا) للمعنى عنه يتصور اتفكا كه عنه  
في الجملة سواء صدق عليه نحو البيع وقت  
التداء اشتغل عن السعي الواجب  
اولا كقطع الطريق لانه لا يصدق على الغير  
(كالبيع وقت النداء) فان الثمن فيه لاجل  
الاخلال بالسعي الى الجمعة الواجب  
والاخلال بالسعي مجاور للبيع قابل  
للاتفكاك عنه الا ترى ان البيع قد يوجد  
بدون الاخلال بان يتبايعا في الطريق ذاهبين  
وبالعكس



بدون البيع بالملك في بيته قال السمرقندي وفيه بحث اذ لان لم اتكالك ترك  
السعي عن البيع وقت النداء حالة الترك اذ الكلام في مثل هذا البيع لا في مطلق  
الاتكالك (قوله والتمهي المطلق) لما بين معنى القبيح لعينه ولغيره وذكر اقسامه  
شرع في بيان ان التهي المطلق عن القرينة الدالة على القبيح لعينه او لغيره ماذا  
يقضي من انواع القبيح اذ لا نزاع في ان التهي المقيد بالقرينة يجري على مقتضى  
القرينة ويثبت ان التهي اما عن الافعال الحسية او عن الافعال الشرعية فان  
كان الاول فالاصل فيه انه يقتضي القبيح لعينه بالاتفاق لان الاصل ان يكون  
عن التهي عنه قبيحا سواء كان قبيح لعينه قبيح جميع اجزائه او بعض اجزائه الا ان  
يقترن بالقرينة الدالة على ان التهي لغيره لالعينه فينتزح يكون قبيحا لغيره ثم ذلك  
الغير ان كان وضعه حكمه حكم القبيح في كونه باطلا وان كان مجاورا لا يكون  
في حكم القبيح لعينه وان كان الثاني فالاصل فيه عندنا انه يقتضي القبيح لغيره  
الا ان يقترن بالقرينة الدالة على ان التهي عنه لعينه كبيع الحر والملاقيح  
والمضامين فينتزح يكون قبيحا لعينه وعند الشافعي يقتضي القبيح لعينه كالنهي  
عن الافعال الحسية الا ان يقترن بالقرينة الدالة على القبيح لغيره ثم اختلفوا في معنى  
الحسي والشرعي قيل الحسي ما يعرف حسا ولا يتوقف تحققه على الشرع  
كالزنى والقتل وشرب الخمر والشرعي ما يتوقف تحققه على الشرع ويعرف به  
كالصوم والصلاة والبيع والابارة والتكاح والطلاق والعناق واعتراض عليه  
بان مثل الصلاة والصوم وغيرهما لا يتوقف تحققها على الشرع بل قد يوجد من  
المكلف قبل ورود الشرع ايضا واجيب بانهم تعاطوها قبل ورود الشرع  
باعتبار انفسها ومعانيها اللغوية لا باعتبار كونها عبادة وعقودا معتبرة  
في الشرع فانها من هذه الحسية تتوقف على الشرع ورد بان المتوقف حينئذ  
على الشرع هو وصف كونها عبادة وعقودا شرعية فيلزم ان يكون جميع  
الحسيات داخلا في الشرع لان وصف كون الزنى وشرب الخمر معصية وحراما  
لا يتحقق بدون الشرع بل يتوقف عليه وقيل الحسي ماله وجود حسي فقط  
والشرعي ماله وجود حسي وشرعي معا باركان وشراظ معتبرة في الشرع  
واختاره في التوضيح وقيل الشرعي ما كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب  
فيه والحسي بخلافه واختاره الشارح (قوله او كون الفعل شرعيا)  
عطف على القرينة ولا ينبغي عليك ان كون الفعل شرعيا لا يصلح مانعا عند  
الشافعي وانما يصلح لذلك عندنا فلا يحسن عطفه على ما قبله لان كون القرينة

الدالة على كون التهي لغيره مانعا اتفاني بيننا وبينه (قوله وورديه الشرع ام لا)  
الانطب لمذكره في تعريف الحسي ان يقول من غير حكم مطلوب له في الشرع  
لان ما ذكره يناسب تعريف الحسي بما لا يتوقف تحققه على الشرع وهو مزيف  
لما ذكرناه (قوله المقارن) صفة للتهي (قوله عن الظاهر) وهو ان يكون  
للقبيح لعينه لان الظاهر في اللفاظ هو الحمل على الحقيقة وحقيقة التهي عن  
الحسيات هو القبيح لعينه (قوله لوجود المانع) وهو القرينة الصارفة عن  
الظاهر (قوله وهو الاذى) لقوله تعالى يستلونك عن المحيض قل هو اذى  
فاعتزلوا النساء (قوله ولذا) اي ولكون التهي للجوار (قوله ثبت به)  
اي بوطن الحائض (قوله الحل للزوج الاول) رجل طلق امرأته ثلاثا  
فاقتضت عدتها وترجعت باخروفت حيضها فوطئها الثاني حال الحيض وطلقها  
حلت للزوج الاول بوطن الثاني حال الحيض وكذا ثبت التسبب منه لو ولدت  
لسته اشهر ويكمل المهر اي تأخذ تمام المهر من الزوج الثاني لان نصف المهر لكون  
الوطئ حراما ولا يطل بذلك الوطئ احصان القذف بل يحدث لان الوطئ لا يضتر  
العفة عن الزنى وهو الشرط في احصان القذف (قوله والتمهي المطلق عن الافعال  
الشرعية) اعلم ان الافعال الشرعية التي عنها ان دل دليل على ان قبيحا  
لعينه فيا بطل بالاتفاق كبيع الملاقيح والمضامين والحر وان دل على ان قبيحا  
لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه كالصلاة في الارض المغصوبة  
وان كان وصفا لازما فصحيح باصله فاسد بوصفه عندنا خلافا للشافعي فانه يقول  
انه باطل كالنهي لعينه وان لم يدل دليل على انه لعينه او لغيره بل التهي ورد مطلقا  
فصحيح باصله فاسد بوصفه عندنا ايضا خلافا للشافعي فانه يقول انه باطل كالنهي  
لعينه وما ذكره في التلويح من انه حينئذ يصح باصله ولا يفسد بوصفه لعدم الدليل  
على ان قبيحه بوصفه فليس بصواب كيف وانه لو لم يفسد بوصفه ايضا لزم ان يكون  
صحيحا باصله ووصفه اذلا واسطة بين الصحة والفساد فينتزح يكون التهي  
لغوا فان الخلاف بيننا وبين الشافعي في مسئلتين كما صرح به المصنف حيث قال  
اولا ان التهي المطلق عن الافعال الشرعية يقتضي القبيح لغيره وضعنا عندنا  
فيصح باصله وفسد بوصفه واستدل بما حاصله ان التهي عنه فعل شرعي وكل فعل  
شرعي يمنع جريان التهي على اصله فالتمهي عنه يمنع جريان التهي على اصله دون  
وصفه فيصح باصله وفسد بوصفه اما الصغرى فلا تقطع بان الحائض انما ثبت  
عن الصوم الشرعي والصلاة الشرعية لا الامسال والدعاء اللغويين واما الكبرى

ورديه الشرع ام لا (والتمهي) عن الافعال  
الحسية المقارن (بالقرينة) الصارفة عن  
الظاهر يقتضي (الثاني) يعني القبيح لغيره  
لوجود المانع (ففي الوصف) يعني في صورة  
كون ذلك الغير هو الوصف يكون التهي عنه  
(كالاول) يعني القبيح لعينه في ان كلاهما  
باطل الا ان الاول قبيح لعينه وهذا الغير  
(كالزنى) فانه فعل حسي وقبيح لغيره وهو  
تضييع التسبب واسراف الماء (لا المجاور)  
عطف على الوصف اي لا يكون التهي عنه في  
صورة كون الغير المجاور كالاول حتى يكون  
قبيحا لعينه حكما ولا يترتب عليه حكم شرعي  
(كوطئ الحائض) فان الدليل دل على ان  
التهي عن قربانها للجوار وهو الاذى ولذا  
ثبت به الحل للزوج الاول والتسبب وتكميل  
المهر كالدخول في غير حال الحيض واحصان  
الرجم ولا يطل به احصان القذف (والتهي  
المطلق) (عن) الافعال (الشرعية) وهي  
ما يكون موضوعا في الشرع لحكم مطلوب  
كالصلاة والبيع بقذف (اول الثاني) يعني  
قبيح الغير وصفا

(والتمهي المطلق) عن القرينة الدالة على القبيح  
لعينه او لغيره (عن الافعال الحسية) وهي  
ما لا يكون موضوعا في الشرع حقيقة لحكم  
مطلوب كالسفه والعبث واللواط والزنى  
(يقضي الاول) يعني القبيح لعينه لوجود  
المانع وهو التهي الكامل لاطلاقه واتقاء  
(كالظلم) فان قبيحه مركز في العقول



فلا نه لولم منع جريان النهي على اصله لكان اصله فاسدا غير صحيح للنهي عنه كوصفه  
فيمتنع وقوعه من المكلف فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث فان قيل  
ان المحال هو المنع عن الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل بمتنع فحصيله اذا كان  
حاصلا بغير هذا التعصيل واما المنع عن الممتنع بهذا المنع فليس بمحال بل كل  
ما نهي كذلك اجيب عنه بان هذا يتقيد الاختيار ويقدم الابتلاء لانه اذا كان  
ممتنعا بهذا النهي لا يكون وجوده في المستقبل متصورا شرعا اذا تصور الشرعي  
لا يكون الا بشروط وعينه واذا فاقته مشروعيته امتنع وجوده الشرعي لا محالة  
فيبطل الاختيار ويبطل الابتلاء فعاد على موضوعه بالنقض لان النهي ابتلاء  
كالامر فان قيل انه منقوض لقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم فان نكاح  
الاباء لا يتصور وجوده ابدا لامتناعه بالنهي اجيب عنه بان النهي فيه بمعنى النفي  
مجازا فان قيل ان ادنى درجات المشروعية النجاسة والاباحة وقد اتفقت بالنهي  
فكيف يصح باصله قلنا النهي انما يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد  
لحكمه كالمالك للبيع وسقوط القضاء للصلاة فنقول بصحته اصلا لا باباحته وقال  
الشافعي ان النهي المطلق عن الافعال الشرعية يقتضي القبح لعينه فيبطل المنهي  
عنه كما في الافعال الحسية واستدل عليه بوجهين احدهما التخصيص ما ذكره نفي  
الاسلام من ان النهي المطلق نوعان نهي عن الافعال الحسية ونهي عن الافعال  
الشرعية وكل من التسمين يقتضي القبح لعينه عند الشافعي لان العمل بحقيقة  
كل قسم واجب لا محالة اذا الحقيقة اصل في كل باب والنهي في اقتضاء القبح حقيقة  
كالامر في اقتضاء الحسن حقيقة ثم العمل بحقيقة الامر واجب حتى كان حنا  
معنى في عينه الابدليل فكذلك النهي في صفة القبح وهذا لان المطلق من كل شيء  
يتناول الكامل منه ويحتمل القاصر والكامل في صفة القبح في القبح لعينه فن  
قال انه يكون مشروعا في الاصل فيجوز في الوصف يجعل مجازا في الاصل حقيقة  
في الوصف وهو عكس الحقيقة وقلب الوصف انتهى ولما ورد على ما ذكره  
نفي الاسلام المنع باننا لانسلم ان العمل بحقيقة كل قسم واجب ودعوى الضرورة  
بقوله لا محالة باطله فانه لو كان واجبا لانتد باب المجاز وذلك باطل وبانا لانسلم  
ان النهي في اقتضاء القبح حقيقة فان الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له وما نحن  
فيه ليس كذلك لان ثبوت القبح ليس بطريق استعمال اللفظ فيه بل بطريق  
الاقتضاء على ان قياسه على الامر من قبيل اثبات اللغة بالقياس وهو باطل  
عدل المصنف الى ما ذكره من التخصيص والاختصار لكنه يرد عليه ايضا اناسلنا

(فيصح) المنهي عنه حيثئذ (باصله وان فسد  
بوصفه) لان كون الفعل شرعا يمنع جريان  
النهي على اصله كما ساقى ان شاء الله تعالى  
(قال الشافعي) النهي المطلق عن الافعال  
الشرعية يقتضي (الاول) يعني القبح لعينه  
فيبطل النهي عنه حيثئذ (لاقتضاء الكمال)  
اي كمال النهي فان المطلق منصرف الى  
الكامل (الكمال) اي كمال القبح وهو الذي  
لعينه (كما في الامر) اي كالاقتضاء الكائن  
في الامر فان مطلقه ايضا يقتضي الحسن  
الكامل كما سبق (وللتضاد بين المشروعية  
والمعصية) فلا يجوز ان يكون المنهي عنه  
مشروعا

ان المطلق من كل شيء يتناول الكامل منه لكن قوله ان الكمال في القبح لعينه  
ان اراد به انه كذلك في الحسيات فسلم والكلام ليس فيه وان اراد انه ليس كذلك  
في الشرعيات او مطلقا فهو ممنوع بل الكمال فيه في القبح لغيره ابقاء للنهي على  
حقيقته لانه لو كان قبيحا لعينه كما قاله الشافعي لخرج النهي عن حقيقته وكان  
نسخا والثاني ان النهي يقتضي المعصية والمشروعية تقتضي الرضى لان  
المشروعية استبعاد من الشارع لعباده بوضع طريق يوصل الى رضى الله تعالى  
فيتضادان واجاب عن الوجه الاول بما حاصله ان القياس على الامر قياس مع  
الفارق وعن الثاني يمنع التضاد بينهما مستندا لاختلاف جهة المشروعية  
والمعصية ثم ذكر الخلافية الثانية بقوله ويقتضي النهي الفساد في الوصف  
لا البطلان خلافا له (قوله كمال مقتضى) على صيغة اسم المفعول (قوله)  
يبطل مقتضى) على صيغة اسم الفاعل (قوله) لان المنهي عنه يجب ان  
يكون متصورا لوجوده ذكره بيانا لما ذكره في الجواب والاولى ان يذكره  
دليلا مستقلا على المذهب من انه يصح باصله ويفسد بوصفه كما ذكره القوم لانه  
لا يصلح الزاما للخصم اذا الخصم لا يسلم وجوب تصور وجود المنهي عنه وانما قال به  
علما وانما قال محمد في كتاب الطلاق في الرد على من قال اذا طلق الرجل امرأته  
حالة الحيض او في طهر جامعها فيه لا يقع الطلاق ان النبي عليه السلام نهي عن  
صوم يوم النحر انما يات بكون او عما لا يكون والنهي عما لا يكون لغو اذا لا يقال  
لا اعمى لا تبصر وللادعي لا تطرف فيكون عما لا يكون ثم اتفق علماء الحنفية على وجوب  
تصور وجود المنهي عنه واستدلوا به على المذهب بوضيحه ان الله تعالى ابطل عباده  
بالامر والنهي بناء على اختيارهم فمن اطاعه نال ثوابه ومن عصاه استحق عقابه  
والابتلاء بالنهي انما يتحقق اذا كان المنهي عنه متصورا لوجوده في المستقبل  
بحيث لو اقدم عليه يوجب حتى يبقى العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب  
او يكف عنه فينتاب فيكون الاتيان والتردد مضافا الى اختياره ولو لا تصور  
وجود المنهي عنه ممكنا لكان عدم المنهي عنه لهدم امكانه في نفسه لا لامتناع  
العبد عنه باختياره فلا يناب عليه فيصير النهي نسخا والنهي خلافه لان النهي  
تصرف في المخاطب بالمنع عن فعل المنهي عنه باختياره والنسخ تصرف في الحكم  
المستوخ برفع مشروعيته حتى لا يناب على امتناعه عنه لعدم تعلقه باختياره  
كما في التوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات فانه لا يناب على امتناعه كمالا  
يناب على امتناعه عن شرب الخمر لعدم وجدانه اياه ~~فكان~~ كان بين النبي الحقيقي

(قلنا) في الجواب عن الدليل الاول (كمال  
المقتضى) يعني القبح (ههنا) اي في النهي  
(يبطل مقتضى) وهو النهي حيث لا يقع  
النهي على حاله بل يكون نسخا (بخلافه) اي  
بخلاف كمال مقتضى (ثم) اي في الامر ~~حيث~~  
لا يبطله كمال الحسن بل بحقيقته ويقرر ان  
النهي عنه يجب ان يكون متصورا لوجود  
بحيث لو اقدم عليه لوجد حتى يكون العبد  
مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب وبين  
ان يكف عنه فينتاب بامتناعه بخلاف النسخ  
فانه لبيان ان الفعل لم يقع متصورا لوجوده  
شرعا كما توجه الى بيت المقدس وحل  
الاخوات وكون النهي طريقا الى النسخ  
في بعض الصور لا يضرب لانه مجاز عن التقيته  
والعبرة بالعاقبة لا الصور



وبين القبح لعينه منافاة كما بينه وبين النسخ فلا يكون احدهما هو الآخر فلا بد  
ان يكون المنهى عنه متصورا لوجوده في المستقبل حتى لا يكون نسخا فاذا كان  
متصورا لوجوده يكون صحيحا باعتباره وهو المطلوب فان قيل لان لم ان بينه وبين  
النسخ والقبح لعينه منافاة فكيف وانه قد يكون طريقا الى النسخ فحو  
ولا تنكحوا ما تنكح آباؤكم ولا تنكحوا المشركات وقد يجتمع مع القبح لعينه كالنهي  
عن الزنى وشرب الخمر قلنا ان النهي في الاول مجاز عن التثنية وكلاهما في حقيقة  
النهي وانما لا يمنع اجتماع النهي والقبح لعينه في الافعال الحسية لان القبح  
لعينه لا ينافي وجود الفعل الحسي حالامكان وجوده مع كونه قبيحا لعينه  
وانما يمنع اجتماعه معه في الافعال الشرعية وما ذكر من الزنى وشرب الخمر من  
الافعال الحسية فان قيل انهما قد يجتمعان في الافعال الشرعية ايضا كالنهي عن  
بيع الملاقيع والمضامين قلنا هو مجاز عن التثنية ايضا والحاصل ان النهي في الافعال  
الحسية على حقيقته مع كون القبح فيها لعينه لا يمكن الاجتماع واما النهي عن  
الافعال الشرعية التي يكون القبح فيها لعينه ايضا فمجاز عن التثنية لعدم امكان  
الاجتماع بخلاف النهي عن الافعال الشرعية التي يكون القبح فيها لغيره فانه على  
حقيقته لانه طلب الكف عن الفعل باختيار المكاف وذلك لا يكون الا فيما يمكن  
وجوده في المستقبل ولا يمكن ذلك الا فيما يجزى لغيره والنهي المطلق عن القرينة  
حلتاه في الشرعية على القبح لغيره عملا بحقيقته (قوله واعتبر بان امكان  
الفعل اه) حاصل ما ذكره الغزالي في المستصفى ان مثل الصلاة والصوم والبيع  
في الاوامر مستعملة في المعاني الشرعية دون اللغوية لعرف الطارئ بين  
اهل الشرع وما وجدنا ذلك العرف في النواهي فبقى على معانيه اللغوية كقوله  
تعالى ولا تنكحوا ما تنكح آباؤكم واعتبر عليه ايضا صاحب القواطع  
بان وجود الفعل المشروع بامر من فعل العبد وتجويز الشرع فبالنهي امتنع  
الجواز فلم يبق مشروع ولكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي ببناء  
عليه مثلا العبد مأمور بالصوم وليس في وسعه الا الامساك مع النية في النهار  
واما صيرورته عبادة فالى الشارع فبقى يوم النحر لما زال اذن الشرع لم يبق  
صوما مشروع مع بقاء تصور الفعل من العبد والحاصل ان الفعل الشرعي  
يجوز النهي عنه باعتبار وجوده الحسي لامكانه ولا يحتاج الى امكان وجوده  
الشرعي واجيب عنه بان النهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته  
والامساك المختص ببدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما كالامساك مع

النية في الليل لم يذكره صاحب القواطع لا يسمى حقيقة الصوم وردنيانه لا حقيقة  
لصوم شرعا الا الامساك من القبح الى الغروب مع النية وهذا متصور من العبد  
وقد نهى الشارع عنه حتى صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب  
عليها الثواب فالاولى في الجواب عنه ما ذكره الشارح من ان النهي عن الفعل  
الشرعي لا ينافي من تصور وجود المنهى عنه شرعا حتى لا يعد عبادة ولا يكفيه  
التصور باعتبار معناه اللغوي ولا باعتبار وجوده الحسي والعقل فان قيل ان  
الحائض نهيته عن الصوم والصلاة مع ان وجودهما تمتع شرعا ابدا اجيب  
بان النهي فيه ما يعني التثنية مجازا لكون قبحهما لعينه بالقرينة الدالة عليه  
كافي ببيع الملاقيع والكلام في الامر المطلق عن القرينة وقد يجاب عنه  
بان الانسليم ان وجودهما تمتع شرعا وانما يجتمع ان لو كان معنى الشرعي هو المعتبر  
شرعا وليس كذلك بل معناه ما يسميه الشارع بذلك ولو كان المعنى باطلا وصلاة  
الحائض وصومها باطل مع وجود تسمية الشارع (قوله ويمكن ان يجاب  
عنه) فيه انه يشعر بضعف هذا الجواب والحال ان المراد ليس الوجود  
التصور في المستقبل لافي الماضي لان الابتلاء بالنهي لا يكون الا بامكان التصور  
في المستقبل (قوله كالا حرام والطلاق الفاسدين) فان المحرم لو جامع قبل  
الوقوف بعرفة او احرم بمعاملا له بفقد احرامه وجبه ويجب عليه المضي مع  
ذلك حتى لو ارتكب بعد ذلك شيئا من محظورات الاحرام يجب عليه الجزاء وهو  
دليل على بقاء مشروعيته ويجب عليه القضاء في العام القابل وهو دليل على  
فائه وكالطلاق المحظور وهو الطلاق في الحيض (قوله والحلف على معصية)  
فانه اذا حلف على معصية يلزمه الحث في عينه ويكفر عنه وهو دليل على  
مشروعيته (قوله كبيع المضامين والملاقيع) فانه باطل بالاتفاق لعدم  
الركن وهو مبادلة مال بمال فكان النهي فيه مجازا عن التثنية فكان نسخا  
وفي التوضيح ان النكاح بغير شهود مثل بيع المضامين والملاقيع في البطلان لانه  
منقضى بقوله عليه السلام لان نكاح الملك في باب النكاح مع المتاني وانما ثبت  
الملك ضرورة لتحقيق المقاصد من حل الاستمتاع للتوالد والتناسل فلا حاجة  
الى عقد لا يتضمن المقاصد ولا يثبت الملك وهو الفاسد لان ما ثبت ضرورة  
بتقدير قدرها فظهر منه ان كل نكاح ورد فيه التحريم كنكاح المحارم ونكاح  
المتعة والموت وغيرها باطل وانما عبروا عن بعضها بالفاسد اشارة الى الفرق

ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بوجوب  
التصور وجوبه وقت الاشهاد عن العقل وهو  
المستقبل كما ان المعترف في الامور وجوب  
تصور الامتثال في المستقبل هكذا يجب  
ان يفهم هذا المقام (و) قلنا في الجواب عن  
الدليل الثاني (جهة الشرعية والمعصية  
مختلفة) اذ المشروع به بالنظر الى الاصل  
والمعصية بالنظر الى الوصف والشروعات  
تحتل هذا المعنى كالا حرام والطلاق  
الفاسدين والصلاة في الارض الفسوة  
والبيع وقت النداء والحلف على معصية  
فاذا اختلف جهتها (فلا تضاد بينهما)  
لانه يقتضي اتحاد الجهة (و) التي عن  
الافعال الشرعية المقارن (بالقرينة)  
الصارفة عن الظاهر يقتضي (ما يقيد)  
القرينة فصل المقادير قوله (قبيحا) اي  
فيقتضي النهي في صورة تدل فيها القرينة  
على ان القبح (لعينه) اي عين النهي عنه  
(البطلان) منصوب على انه مفعول يقتضي  
المحذوف (كبيع المضامين) وهي ما في  
اصلاب الاباء (و) بيع (الملاقيع) وهي ما في  
ارحام الامهات فان الشرع جعل محل  
البيع المال المتقوم حال العقد لتصل الفائدة  
والماء في الصلب والرحم لامالية فيه فصار  
بيعه عبثا لحلوله في غير محله كضرب الميت  
وخطاب الجملاد (و) يقتضي النهي في صورة  
تدل فيها القرينة على ان القبح (لغيره) اي غير  
النهي عنه (الكراهة) منصوب ايضا على  
التعويلية (في الجوار)

واعترض بان اسكان الفعل باعتبار اللغة  
كافي في النهي فلا نسلم احتياجه الى امكان  
المعنى الشرعي وجوابه ان كل فعل نهى عنه  
فانما يعتبر اسكانه بالنظر الى ما ينسب اليه من  
الحس والعقل والشرع مثلا اذا نهى الانسان  
عن الطيران فانما يعد لغوا لا يمنع صدوره  
عنه حسا وكذا اذا نهى عن احاطة العقل  
للامور الغير المتناهية المفصلة فانما يعد لغوا  
لا يمنع عقلا فظهر ان الفعل الشرعي اذا  
نهى عنه فان كان متمعا شرعا يعد عبثا فوجب  
ان يكون متصورا لوجود شرعا حتى لا يعد  
عبثا ولقائل ان يقول ان اريد بوجوب  
التصور وجوبه قبل النهي فليس لكنه لا يفيد  
الجواز ان يمنع بعده ولا يعد عبثا نظرا الى  
الامكان السابق ولن اريد وجوبه بعده  
فتوقع لا يثبت الدليل عليه



بين المختلف فيه في صحته وفاسده وبين المتفق عليه على بطلانه فعبروا عن الخلافية  
بالفساد وعن الاتفاقية بالباطل وهل يترتب عليه احكام النكاح  
مع بطلانه قلت نعم يترتب عليه بعض احكامه من سقوط الحد وثبوت النسب  
وجوب العدة والمهر لشبه العقد كافي التلويح ويعارض بما في الاسترواح  
ان نكاح المحارم قيل فاسد فتترتب عليه الاحكام وقيل باطل فلا يترتب عليه  
الاحكام فانه صريح في الفرق بين الناسد والباطل في باب النكاح (قوله وهما  
جزء الصلاة) فيه اننا لانعلم ان الحركة والسكون جزءان من الصلاة لانها  
عبارة عن اركان معلومة وافعال مخصوصة اعتبرها الشرع ولا شيء من تلك  
الاركان عين الحركة والسكون بل هما وصفان لازمان لهما غير متفكرين عنها  
في وجودها الخارجي واشتمال الصلاة على الحركة والسكون ليس اشتمال الكل  
على الجزء بل اشتمال الموصوف على الصفة فعلى هذا لو كان الاعتراض بالوصف  
اللازم بناء على ان وصف الجزء وصف لكان اولي (قوله واجيب بان المعتبر  
في جزئية الصلاة) واجاب عنه القائل بان الصلاة في الدار المغصوبة ليس  
بأموراه من حيث انها صلاة في الدار المغصوبة بل من حيث هي صلاة مطلقة  
وحينئذ كون جزء الصلاة المطلقة منها عنه ممنوع والهبة الحاصلة لها بعد  
الجمع وان كانت منها عنها لكن لا تكون موجبة لشي الصلاة المطلقة ضرورة  
كونها غير لازمة لها اذا الصلاة المطلقة قد تحقق بدون تلك الهبة والمزوم  
لا يتحقق بدون اللازم واذا كانت الصلاة المطلقة غير منبئ عنها وقد اتى بها لانه  
قد اتى بالصلاة المقيدة والمقيد يستلزم المطلق فيكون قد اتى بالمأمور بها فيصح  
نظيره ما اذا قال السيد لعبد خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الفارقة اذا خاط  
الثوب في الدار المنبئ عنها يقطع باطا عنه من حيث انه خاط وبمعصيته من  
حيث انه دخل فيكون فعل الخياطة مأموراه ومنها عنه من وجهين انتهى  
حاصله ان المأمور به هو الصلاة المطلقة والمنبئ عنه هو المقيدة ولا يلزم من قب  
احدهما قب الاخر فان قيل ذكر في المختصر انه اذا امر الامر بفعل مطلق نحو  
اضرب من غير تعيين ضرب ما المطلوب فرد ما من الافراد الممكنة لتلك الماهية  
لانفس الماهية المشتركة الكلية لان الغرض تحصيل المطلوب والمشتركة وان  
كانت هي المطلوبة ظاهرا لكنها مستحيلة الوجود في الايمان فوجب حمل  
الامر على طلب الجزئي المقيد وان كان ظاهرا في المشترك لان القاطع لا يعارض  
الظاهر فكيف يصح القول بكون الصلاة المطلقة مأموراه بها قلنا ان

المطلوب بالامر المطلق هو الكلي الطبيعي والماهية لا بشرط شيء لكن لامن  
حيث كونها جزئيا من الجزئيات المحققة على ما هو رأي الأكثرين بل من  
حيث انه يوجد شيء يصدق هو عليه ويكون عنه بحسب الخارج وان تغيرا  
بحسب المفهوم والحاصل ان المطلوب هو الماهية من حيث هي لا بقيد الكلية  
ولا بقيد الجزئية وان كانت لا تنقل في الوجود عن احدهما فان الاول مستحيل  
الوجود والثاني ليس بدلول الامر المطلق واما الماهية لا بشرط شيء فلا يستحيل  
وجودها لان الكلية المتألفة للوجود العيني ليست قيدا فيها فلا يلزم ان يكون  
المطلوب هو الجزئي من حيث هو جزئي كما ذكره ابن الحاجب ولا اشتراك المقيد  
بالكلية كما زعمه البعض فان قيل الكلية والجزئية متافيتان فعدم اعتبار  
احدهما يوجب اعتبار الآخر لئلا يلزم ارتفاع التقيض قلنا عدم اعتبار  
التقيض غير ارتفاعهما واللازم هو الاول والحال هو الثاني (قوله لان قصصانه  
في السبية) فيكون فوق نقصان في المجاور ولذا كانت الصلاة في الارض  
المغصوبة مكروهة والصلاة في الاوقات المتباعدة ناقصة فرقا بينهما لان اتصال  
الوقت بالصلاة اشتمل اتصال الممكان بها على ما سيأتي تفصيله (قوله  
بالوجهين) اي بالسبية والمعيارية ولذا كان الصوم في الايام المتباعدة فاسدا لقوة  
اتصال الوقت اعني تلك الايام بالصوم لاتصاله بالوجهين فان قيل اتصال الوقت  
بالصلاة ايضا بالوجهين اعني السبية والظرفية فلم تعد الصلاة في الاوقات  
المتباعدة بل كانت ناقصة قلنا لا اعتبار باتصال الظرفية لان الصلاة لا تمتد  
بامتداد الوقت ولا تقتصر باقتصاره بخلاف المعيارية فان الصوم يمتد بامتداد  
الوقت ويقتصر باقتصاره (قوله على الخلاف الاول) من ان النبي عن الافعال  
الشرعية هل يقتضي البطلان او الفساد (قوله في الصورة المذكورة) اي  
ما تدل فيها القرينة على ان القبح لغيره (قوله يوجب بطلان الاصل) اي عنده  
بناء على ان اتقاء اللازم يوجب اتقاء المزوم (قوله ان يصح باصله) الاولى  
ان يقول ان يكون القبح لغيره لان كونه صحيحا باصله يفرع على كون قصه  
لغيره (قوله على ان القبح لغيره او جزئه) الظاهر ان المراد بالقبح لغيره ههنا هو  
الاعم من القبح بجميع اجزائه ويبيح اجزائه كما فسره فيما سبق فتكون المقابلة  
من قبيل مقابلة العام بالخاص ثم لا بد ان يكون ذلك الجزء قبيحا لغيره  
والافان كان قبيحا لجزئه ايضا تنقل الكلام الى ذلك الجزء فتتسلسل الاجزاء لامر  
واحد اتى به المكلف وان كان قبيحا لامر خارج عنه تنقل الكلام الى ذلك الخارج

لان تعيين الوقت معتبر فيه بالوجهين (و)  
يقتضي النبي في الصورة المذكورة التي تدل  
فيها القرينة على ان القبح لغيره (الفساد في  
الوصف) اي فيما اذا كان ذلك الغير وصفا  
لازمه غير شرط (لا البطلان خلافا له) اي  
للسانعي وهو بناء على الخلاف الاول فان  
الاصل في المنهي عنه عند ما كان البطلان  
جري على اصله الا عند الضرورة وهي  
مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان المنهي  
لقبح المجاور كالبيع وقت النداء واما اذا دل  
على انه لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في  
عدم جريانه على اصله فان بطلان الوصف  
اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور  
لانه ليس يلزم واما عندنا فان الاصل في  
المنهي عنه اذا كان شرعيا ان يصح  
باصله فيجري عليه الاعتدال ضرورة وهي  
مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان القبح  
لغيره او جزئه واما اذا دل الدليل على انه لقبح  
الوصف اللازم غير الشرط فلا ضرورة في  
البطلان

اي فيما اذا كان ذلك الغير مجاورا للنهي عنه  
لا وصفا لازما له (كالصلاة في) الارض  
(المغصوبة) فان الدليل قد دل على ان النبي  
عنها المجاور وهو الشغل بالمكان المغصوب  
فتكون مكروهة واعتراض بانها ينبغي  
ان لا تصح كما قال احمد والامامية والزيدية  
وبعض المتكلمين لان الصلاة تشتمل على  
حركات وسكات والحركة شغل حيز واحد  
ما كان في حيز آخر والسكون شغل حيز واحد  
في زمانين فشغل الحيز جزء ما هيتهما وجزء  
الصلاة وجزء الحيز جزء وشغل الحيز في هذه  
الصلاة منهي عنه لانه كون في الارض  
المغصوبة وهو منهي عنه فكان جزء هذه  
الصلاة منها عنه فاستحال ان يكون مأمورا  
به فلم تكن هذه الصلاة مأمورا بها اذا امر  
بالكل التركيبي امر بالجزء واجيب بان المعتبر  
في جزئية الصلاة شغل ما ولا فساد فيه والا  
تفسد كل صلاة بل الفساد في تعيينه الحاصل  
من تعيين متعلقه وهو المكان المغصوب  
وفساده ايضا لا يبيح كون من حيث تعيينه  
المكان بل من حيث اتصافه بالتعدي واما  
يتفك عن ذلك الشغل المعين بتعين مكانه بان  
يلحقه اذن مالكه او ينقل ملكه الى المصلي  
او الى بيت المال ولا يتصور منسله في الصلاة  
ولا في الصوم



فان كان خارجا عن الكل ايضا لا يكون هذا من قبيل القبيح لجزئه وان كان  
داخلا فيه تنقل الكلام الى قبحة ايضا ومن هنا ظهر ان الشيء يكون قبيحا ببيع  
جزء واحد من اجزائه مع ان الحسن لعينه لا بد وان يكون حسنا بجميع اجزائه  
لان القبيح عدى فيكفى عدم جزء واحد في عدم الكل بخلاف الحسن فانه  
وجودى فلا بد ان يكون جميع اجزائه وجوديا (قوله لان صحة الاجزاء  
والشروط كافية في صحة الشيء) فعلى هذا يجب ان يقيد الوصف اللازم بان  
لا يكون من الشروط (قوله اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجى) كما رجع  
الشافعى فيكون هذا ردًا على الشافعى (قوله يفسد الربا) قال المحقق في شرح  
المختصر النهى عن الشيء قد يكون لعينه وقد يكون لصفته والاول يدل على فساد  
المنهى عنه شرعا لالغة لانهم يستدلون على الفساد بالنهاى في ابواب الربا مثل  
لاتأكلوا الربا ولا تنكحوا المشتريات والثاني يدل عليه شرعا  
لالغة كالاول عند قوم وقال ابو حنيفة رحمه الله يدل على فساد الوصف لالغة  
فساد اصله مثل عقد الربا فانه فاسد لا شتماله على الزيادة انتهى ملخصا واعترض عليه  
بانه جعل الربا اولامنا للمماقح لعينه وثانيا للمماقح لغيره وهو الموافق لما صرح به  
القوم فانهم قالوا انتهى قد يكون لعينه كما في بيع المناذرة والملاسة وقد يكون  
لجزئه كما في بيع الملاقح والمضامين وقد يكون لما يلزمه الوصف كما في الربا وقد يكون  
لجواره كما في البيع وقت النداء واجاب عنه الاجير بان الربا لالغة هو الزيادة  
فان كان قل في الآية المذكورة الى العقد الموصوف بالزيادة لم يكن النهى  
عنه لعينه بل لغيره وان كان قد بقى على معناه الاصلى كان النهى لعينه فخراد  
المحقق بالربا فيما قبح لعينه هو ما كان على معناه اللغوى وفيما قبح لغيره معناه  
الشرعى ورد بان مراد المحقق بالآية هو الاستدلال على ان النهى يدل على الفساد  
شرعا لالغة واجيب عنه ان حمل لفظ الربا على اللغوى لا ينافى دلالة النهى على  
الفساد شرعا اذا عرفت هذا فاعلم ان المصنف ان اراد بلفظ الربا معناه اللغوى  
كما يدل عليه قوله فانه فضل خال عن العوض فليس بمطابق لما نحن فيه اعنى  
انه قبح للوصف فان الربا بهذا المعنى قبح لعينه وان اراد به العقد بالربا  
فلا يناسب قوله المذكور وكذا لا يناسب عطف قوله والبيع بالخمر لان  
المناسب حينئذ ان يقول يفسد البيع بالربا وبالخمر وبالشرط (قوله المشروط في  
عقد المعاوضة) الظاهر انه صفة للفضل لا العوض كما دل عليه قوله فلما كان  
مشروطا في العقد اه فان الضمير في كان راجع الى الفضل يعنى ان عقد الربا

فاسد لانه عقد معاوضة شرط فيه فضل خال عن العوض فيكون فاسدا اما  
الصغرى فظاهر واما الكبرى فلعدم المبادلة في ذلك الزائد فان قيل انه لما كان  
شرطا في العقد ينبغي ان يكون العقد باطلا لما تقدم ان بطلان الشرط يدل على  
بطلان المشروط فاجاب عنه بقوله لكن الزائد فرع المزيد عليه كالوصف  
للموصوف فكان القبح للوصف اللازم لا للشرط والضمير في قوله فلما كان  
وفي قوله ثم هو راجع الى الفضل لا الى العوض وقوله او يقال وجه آخر لكونه  
قبيحا للوصف (قوله ويفسد البيع بالخمر) اى جعله غنا للمال متقوم واما  
جعل مبيعا بان باعه بالدرهم فيبطل القعد لانه جعل الممان شرعا مقصودا  
في البيع وفيه تعظيم ما حقره الشرع بخلاف بيع الخمر يعرض مقايضة فانه فاسد  
لان كل واحد من البدلين يصلح غنا في المقايضة فيجعل الخمر غنا قبيحا لتصرف  
العاقل (قوله كالربا) تنظير لا تمثيل (قوله فان الشرط امر زائد على اصل  
البيع) فكان كالوصف فلم يكن قبيحا لعينه مع كونه شرطا (قوله ويفسد  
صوم الايام المنية) اعلم ان الصوم فيها مشروع لهما ان الشرع عين هذا الزمان للاكل  
والشرب والبعال وليس تعيينه من حيث وجود الاكل والشرب والبعال لان  
وجود هذه الاشياء من خصائص هذه الايام فيكون من حيث وجوبها في هذه  
الايام فلما وجبت هذه الاشياء في هذه الايام شرعا لم يجز صدقها فيما هو الصوم  
لعدم جواز اجتماع الصدين في محل واحد لكن وجوب الضمة ثابت فانتفى الآخر  
واتقاء الجواز هو البطلان واذا بطل لا يصح نذره فيها لانه معصية ولا نذر  
في معصية الله تعالى لقوله عليه السلام لا نذر في معصية الله تعالى ولنا ان  
الصوم في هذه الايام حسن مشروع باصله فان اصله ترك المفطرات الثلاثة  
في وقته على نية القرية وذلك حسن مشروع لاحتماله وهذا الصوم في وقته  
فيكون حسنا مشروعاً وهذه المقدمات ظاهرة سوى كونه في وقته وبين ان هذا  
ان الشرائع تقتضى الحكمة والحكمة في الصوم حصول التقوى به لما فيه من  
معرفة قدر النعم ومعرفة ماعلى الفقر من تحمل مرارة الجوع فتحمله على  
المواصلة اليهم ولما فيه من اطفاء حرارة الشهوة وقهر النفس الامارة بالسوء  
لطاعة ربها ولا بد لتحصيل الصوم الذى شرع لهذه الحكمة من وقت معين لان  
الوصال متعذر لافضائه الى الهلاك وقد تعينت التهرلان اللبالي اعدت للسكون  
والاستراحة والتهرل لاكتساب وابتناء الرزق وذلك مؤدى الى الجوع والعطش

لان صحة الاجزاء والشروط كافية في صحة  
الشيء وترجع الصحة بصحة الاجزاء والشروط  
اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجى  
واذا لم يكن هنا ضرورة يجرى المنهى عنه على  
اصله وهو ان يكون صحيحا باصله (قلنا) بناء  
على الاصل المقرر وهو ان النهى عن الفعل  
الشرعى سواء كان مطلقا او مقارنا بقرينة  
تدل على ان القبح للوصف يقتضى الفساد  
لا البطلان (يفسد الربا) فانه فضل خال عن  
العوض المشروط في عقد المعاوضة فلما كان  
مشروطا في العقد كان لازما له ثم هو خال عن  
العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا بمثله  
فان المبادلة بين الزائد والناقص عدول عن  
قصة العدل فلم توجد المبادلة في الزائد  
لكن الزائد هو فرع المزيد عليه فكان  
كالوصف او يقال ركن البيع وهو مبادلة  
المال بالمال قد وجد لكن لم توجد المبادلة  
التامة فاصل المبادلة حاصل قد وجد  
لا وصفها وهو كونها تامة



وحامل على الاكل والشرب عادة لما في الحرص من تحليل الغذاء الذي يستدعي البدل لبقاء الشخص فتعينت التهر للصوم ليكون على خلاف العادة وبالنظر الى تلك الحكمة لاتساوت بين الايام المنية وغيرها فكان الدليل الوارد في جعل سائر الايام محلا للصوم وارادا يجعل هذه الايام محلا ايضا فثبت ان اصله اعني ترك المفطرات الثلاثة في وقته قربة حسن لا فح فيه وانما قيل بوصفه وهو الاعراض بالصوم عن ضيافة الله تعالى واجابة دعوته في تلك الايام فان قيل لان لم ان الاعراض عن ضيافة الله واجابة دعوته غير الصوم بل هو عنه لان فعل احد الضدين بعينه ترك لصاحبه عند عدم الوسطة بينهما كالحرمة مع السكون فاذا كان عنه يكون القبح لعينه لا لغيره قلنا ان عين الصوم عبارة عن ترك المفطرات الثلاثة قربة في وقته وهذا قد يتصور ان يكون قبل يوم العيد وفيه وبعده واما الاعراض عن ضيافة الله تعالى فلا يكون الا فيما فلا يكون احدهما عين الاخر غاية ان الصوم في تلك الايام يستلزم الاعراض عنها فيكون وصفا لازما له فان قيل فلي هذا يكون المنهى عنه هو الاعراض لا الصوم وقد نبى النبي عليه السلام عن الصوم في هذه الايام لا عن الاعراض قلنا ان المنهى الوارد عن الصوم اما ان يكون عن الصوم اللغوي او الشرعي وليس كلامنا في الاول والثاني اما ان يكون من باب كونه صوما او لكونه امر اخر لا ينيل الى الاول لانه من حيث انه صوم عبادة فلا ينهي عنها والثاني هو المطلوب اذا عرفت هذا قوله فان الصوم فيها ترك للمفطرات الثلاثة والاجابة ان اراد به ان الصوم في تلك الايام عبارة عن مجموع التركيب ترك المفطرات وترك الاجابة يلزم ان يكون الصوم فيها عبادة باعتبار احد جزئيه ومعصية باعتبار اخره الاخر فيلزم ان يكون الصوم فيها قبيحا لعينه لان ما قبح لجزئه قبح لعينه وان اراد به ان الصوم في تلك الايام يصدق عليه كل من هذين التركيبين يلزم ان يكون كل منهما وصفا لازما للصوم وليس كذلك لان الصوم هو عين ترك المفطرات الثلاثة وان اراد ان الصوم فيها عبارة عن كل واحد من هذين التركيبين فهو مسلم في الاول اعني ترك المفطرات ممنوع في الثاني اعني ترك الاجابة لما ذكرناه من غير الصوم والحاصل ان في هذه المسئلة طريقين احدهما ما اختاره الجمهور كما ذكرناه من ان المأمور به اصل الصوم والمنهى عنه وصفه وهو الاعراض عن ضيافة الله والثاني ما اختاره ابو المعين فانه اعترض على الطريق الاول بان المنهى عنه هو الصوم وصرفه الى الغير عدول عن الحقيقة بلا دليل وبان الاعراض عن

ضيافة الله هو عين الصوم واتخذ طريقا آخر حاصله ان المنهى عنه عين الصوم بجهة والمشروع عين الصوم ايضا بجهة اخرى والثاني الواحد يجوز ان يكون مشروعا ومنوعا بجهتين وكلام الشارح ههنا الى قوله فترك الاجابة انب لطريق ابى المعين وقوله فترك الاجابة الى قوله لا باطلا انب لطريق الجمهور فيلزمه تفريع احد الطريقين على الاخر (قوله واذا فسد) اي من جهة اضافته الى الاجابة اول وصفه (قوله فلا يلزم بالشروع) اي في ظاهر الرواية لان الشروع فيه متصل بالمعصية فوجب قطعه وما وجب قطعه شرعا لا يجب على القاطع شيء لانه باهر الشارع فصار مضافا اليه كمن اذن غيره باتلاف ماله فانلفه فانه لا يضمن وفي رواية عن ابى يوسف يلزم القضاء بالشروع لان الشروع كالنذر والشروع في الاوقات المكروهة (قوله وصحة النذر) هذا في ظاهر الرواية والتتوي ان افطر وقضى في يوم آخر يتخلص عن المعصية وثمرتها انما لو صام في تلك الايام لم يخرج عن عهدة النذر كما في التقرير (قوله لا انفصال المعصية عنه) بيان لارتفاع المانع يعني لامانع في طرف الصوم من صحة النذر المذكور لان المانع كون الصوم معصية وهي منفصلة عنه لكونه عبادة في نفسه ومنه ظهر وجه ارجاع الضمير الى الصوم كما هو المذكور في التلويح دون النذر كما ظن (قوله لا في ذكر اسمه واجابه على نفسه) المناسب لارجاع الضمير الى الصوم ان يقول بدله لا في نفس الصوم (قوله او تقول اه) جعله مقابلا للوجه الاول مع انه جعله في التلويح حاصل الاول لما بينهما من الفرق وان كان اعتباريا ثم لا يخفى عليك ان هذا سواء كان حاصل الاول او مقابلا له يقتضي ارجاع الضمير المذكور الى الصوم لا الى النذر تأمل (قوله ايضا) اي كما لا يلزم بالشروع (قوله في ظاهر الرواية) الصواب ان يقول في رواية الحسن عن ابى حنيفة على ما في شروح البزدوى والتلويح وان التفصيل المذكور رواية الحسن عنه قياسا على ما لو قالت المرأة لله على ان اصوم ايام حيضتي بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغديوم الحيض او يقول في غير ظاهر الرواية ونظني ان لفظة غير ساقطة (قوله في الاوقات المنية) فان الصلاة فيها مشروعة باصلها اذا قبح في اركانها وشروطها والوقت صحيح باصله ايضا لكونه كسائر الاوقات في صلاحية لطرفية العبادة لكنه فاسد بوصفه لكونه منسوبا الى الشيطان على ما جاء في الاحاديث الصحاح واذا فسد بوصفه فسدت الصلاة الواقعة فيه كالصوم الواقع في الايام المنية لكن فسادها دون فساد الصوم وان كان

واذا فسد (فلا يلزم بالشروع) لان الشروع فيه مشروع في المعصية وفي الزامه تقرير للمعصية (ولا يصلح للقضاء) ايضا اي لا سقاط ما ثبت في الذمة لان ما وجب كاملا لا يؤولدى ناقصا كما سبق ولما ورد ان الصوم في تلك الايام لما كان فاسدا وجب ان لا يلزم بالنذر ايضا اجاب بقوله (وصحة النذر) اي بالصوم فيها (لا انفصال المعصية عنه) اي عن الصوم فانه في نفسه طاعة وانما المعصية في الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهي في فعل الصوم لا في ذكر اسمه واجابه على نفسه او تقول ان الصوم جهة طاعة وجهة معصية وان عقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو خرج بذكر المنهى عنه فقال لله على صوم يوم النحر لم يصح نذره في ظاهر الرواية بخلاف ما لو قال غدا وكان الغديوم النحر (والصلاة) في الاوقات (المنية) ناقصة ايضا لكنها (دونه) اي ادى مرتبة في نقصان من الصيام في تلك الايام لان تلبس الصوم باليوم لكونه معيارا له وجودا ومنه كورا في حقه تعقلا اكثر من تلبس الصلاة بالوقت لكونه نظرا لها قطعا فتأثير نقصان اليوم في الصوم اشد من تأثير نقصان الوقت في الصلاة ولذا فسد الصوم لا الصلاة



واذا لم تفسد (فتضمن بالشروع) في تلك  
الاقوات نظرا الى جهة دقها من الصوم  
في التقصان وانما قال فتضمن ولم يقل قلزم  
اشارة الى ان الاولى بعد الشروع ان يقطعها  
ويقتضيها في الوقت المباح (و) لكن الصلاة  
في تلك الاوقات (لا تصلح له) اي للقضاء نظرا  
الى جهة قصانها في نفسها والصلاة في تلك  
الاقوات وان كانت دون الصوم المذكور  
لكنها (فوق ما) اي الصلاة الكائنة (في)  
الارض (المقصوبة) في التقصان الناشئ من  
المكان يمكن زواله كما سبق بخلاف التقصان  
الناشئ من الزمان واذا كان الصلاة  
في المقصوبة ادى مما في الاوقات المتيمة  
(فتضمن) اي تلك الصلاة (به) اي بالشروع  
في المقصوبة (وتصلح) ايضا (له) اي للقضاء  
لان التقصان انما يمنع القضاء اذا كان راجعا  
الى نفس المأمورية اصلا او وصفا واما ما لم  
يدخل تحت الامر فتواته لا يمنع لانه لا يحل  
بالمأمورية ثم الوقت في الصلاة داخل في الامر  
بالدلائل القاطعة فتقصانه يمنع القضاء  
بخلاف المكان فيرأفانه لم يدخل تحت الامر  
فلا يقتض المأمورية بتقصانه فتقصانه لا يمنع  
القضاء فظهر ان معنى قولهم ما وجب كاملا  
لا يؤدى ناقصا لا يؤدى بنقصان راجع الى  
نفس المأمورية اصلا او وصفا

بضده ولا مستلزما له بل حكم الضد مسكوت عنه وقال القاضي ابو بكر ومن تبعه  
ان الامر بالشئ نهي عن ضده وبالعكس وقال قوم ان الامر بالشئ يستلزم النهي  
عن ضده وبالعكس وقال قوم النهي يستلزم الامر بضده وبالعكس وقال بعضهم  
ان الامر ان كان امر ايجاب يكون نهيا عن ضده وان كان امر نهي لا  
وقال بعضهم واختاره في التنقيح ان ضده المأمورية امر ايجاب ان كان مقوتا  
للمقصود بالامر يكون الامر بالشئ مستلزما للنهي عن ضده وان لم يكن مقوتا  
يستلزم كراهة ضده لاحرمته وكذلك في جانب النهي ايضا وهو المختار عند  
المصنف واستدل امام الحرمين بان الامر بالشئ لو كان نهيا عن ضده او مستلزما له  
لم يحصل الامر به بدون تعقل ضده والكف عنه واللازم باطل لا ناقطع بطلب  
حصول الفعل مع الذهول عن ضده والكف عنه والمزوم مثله واعترض عليه بان  
المراد بالضد ههنا هو الضد العام اعني ترك المأمورية لا الضد الجزئي الداخل  
تحت ذلك الامر العام والذي نذحل عنه هو الاضداد الجزئية واما الضد العام  
فتعقله حاصل لان المأمور لو كان على الفعل وملتصا به وقت الامر لم يطلبه  
الا حرمته لانه طلب الحاصل وذا باطل فاذا كان كذلك فالامر انما يطلب  
الفعل منه اذا علم انه ملتصق بضده لا بالفعل وذلك يستلزم تعقل ضده واجيب عنه  
بان الامر انما يطلب منه الفعل في المستقبل فلا يمنع الالتباس بالفعل وقت  
الطلب فيطلب منه ان يوجد في ثاني الحال كما يوجد في الحال ولو سلم ان الطلب  
يتوقف على عدم تلبس المأمور بالفعل وعلى كفه عنه لكان الكف يجوز ان  
يكون امر او اخيرا يعلم بالمشاهدة من غير توقف على العلم بتلبس المأمور بشئ من  
اضداد الفعل فلا يستلزم الامر بالشئ تعقل الضد والكف عنه  
واستدل القائلون بان الامر بالشئ نفس النهي عن ضده بانه لو لم يكن  
نفسه لكان اما مثله او ضده او خلافة واللازم باقسامه باطل لانهما  
لو كانا ضدتين او متلين لم يجتمعان في محل واحد وهما يجتمعان معا كما في قوله تعالى  
فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن ولقائل ان يقول ان زمان التلقظ بالامر  
اعني فاعتزلوا غير زمان التلقظ بالنهي عن ضده فلا يجتمعان في محل واحد في زمان  
واحد فيكونان ضدتين ولو كانا خلافا لجاز اجتماع كل واحد منهما مع ضده  
الاخر ومع خلافة كما في السواد مع الحلاوة فان السواد يجتمع مع ضده  
الحلاوة وخلافها اعني الحلوصة والرائحة فيلزم ان يجوز اجتماع الامر بالشئ  
مع ضده النهي عن ضده وهو الامر بضده لكن ذلك محال لانه يلزم الامر بالشئ

(تذنيب) شبه تعقيب الامر والنهي بالبحث  
عن ان كلا منهما هل له حكم في الضد أولا  
بالتذنيب وهو جعل الشئ ذنابا لشيء آخر  
لكونه تعياله ومتعلقا به وان اوردته القوم  
بغيره اخرى واعلم انهم اختلفوا في ان كلا  
من الامر بالشئ والنهي عنه هل له حكم  
في ضده أولا والحق الذي ذهب اليه اصحابنا  
نبوت الاستلزام من الطرفين في الجملة ولذا  
قال المصنف (الامر بالشئ يستلزم تحريم  
ضده) اي ضد ذلك الشئ



والامر بضده وذلك امر بالتقيض ان كان الضدان تقيضين او الامر بالتناقضين  
ان لم يكن ~~تقيضين~~ وذلك تكليف بما لا يطاق فلا يكون الامر بالشئ والنهي  
عن ضده خلافاً فاذا بطلت الاقسام باسرها ثبت انه نفس الشئ عن ضده  
واجب عنه بانهم ان ارادوا يقولهم الامر بالشئ طلب ترك ضده انه طلب الكف  
عن ضده فاختار انهما خلافاً ونمنع ما جعلوا للخلافين وهو اجتماع الخلاف مع  
ضد الخلاف الاخر وخلافه لان الخلافين قد يكونان متلازمين كالعلة والمعلول  
المساوي لها فانه يستحيل اجتماع احدهما مع ضد الاخر لانه اجتماع الضدين  
لعدم انفكاك احدهما عن الاخر فكما يصدق احدهما بصدق الاخر وان  
ارادوا به طلب فعل ضد ضده الذي هو نفس الفعل المأمور به كان النهي عن الضد  
عن الامر بالشئ فصار النزاع لفظياً في تسمية فعل المأمور به ترك الضد  
وفي تسمية طلبه نهياً عن ضده وكان طريق ثبوته النقل لغة ولم يثبت واستدل  
القائلون بان الامر بالشئ امر ايجاب يستلزم النهي عن ضده بوجهين احدهما  
ان امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه ولا يذم الاعلى فعل لان العدم غير  
مقدور وذلك الفعل ليس الا الكف عن فعل المأمور به او فعل ضده وكلاهما ضد  
للمأمور به لان عدم المأمور به لا يحصل الا باحدهما والذم بايهما حصل يستلزم  
النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه فيكون كل منهما منهيًا عنه فكان امر  
الايجاب مستلزماً للنهي عن ضده اجيب عنه بان هذا الدليل مبني على ان الذم  
بالترك من معقول امر الايجاب لا بدليل خارجي وليس كذلك لان العلم بالذم على  
الترك مستفاد من دليل خارجي لان امر الايجاب هو الاقتضاء الجازم من غير  
خطور الذم بالبال ولو سلم ذلك فلان لم انه لا ذم الاعلى فعل بل قد يذم على انه  
لم يفعل المأمور به ولم سلم ذلك ايضا لكن النهي طلب كف عن فعل لا طلب  
كف عن كف والا لا تقي الى وجوب تصور الكف عن الكف لكل امر لان الامر  
بالشئ يستلزم تصور الشئ الذي هو طلب الكف عن الكف وهذا باطل قطعاً لانا  
نجد في انفسنا الامر بالشئ ولا تصور شيئاً من ذلك واذا لم يكن النهي طلب  
كف عن كف لم يكن الكف منهيًا عنه وثانيهما ان الواجب وهو فعل المأمور به  
لا يتم الا بترك ضده وهو ما الكف عن ضده او نفي ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو  
واجب فالكف عن الضد او نفي الضد واجب وهو معنى النهي عنه واستدل  
القائلون بان الامر يستلزم النهي عن ضده دون العكس بوجوه منها ان النهي  
طلب نفي الفعل لا طلب الكف عنه الذي هو ضد الامر فلا يكون امر بالضد

ومنها

ومنها ان النهي عن الزنى لو استلزم امر بضده لزم ان تكون اللواط مأموراً بها  
وكذا عكسه ووجه ما اختاره المصنف ظاهر من بيانه (قوله او اضداد يفوته)  
في شروح البردوي جعلوا الايمان بماله ضد واحد وهو الكفر مثل الحركة والسكون  
ومثلاً لماله اضداد بالقيام بالنسبة الى الركوع والسجود والاضطجاع والاستلقاء  
وكان المصنف اعتبر تفصيل انواع الكفر وما ذكره شروح البردوي بناء على ما نقل  
عن ابي منصور المازندراني من انه لا فرق بين الامر والنهي في ان لكل واحد  
منهما ضدًا واحداً حقيقة وهو تركه فالامر بالشئ نهى عن ضده وهو تركه والنهي  
عن الشئ امر بضده وهو تركه غير ان الترك قد يكون بفعل واحد بطريق  
التعيين كالترك يكون تركه بالسكون والايمان بالكفر وبالعكس وقد يكون  
بافعال كثيرة كترك القيام يكون بالقعود والاضطجاع والاستلقاء (قوله  
وسواء قصد بالامر) قال في البردوي اختلف العلماء في ان الامر بالشئ هل له  
حكم في ضد اذا لم يقصد ضده بنهي وقال في الكشف والتقرير قوله اذا لم يقصد  
ضده بنهي احتراز عما اذا قصد بالنهي مثل قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض  
ولا تقربوهن فان الضد في مثل هذه الصورة حرام بخلاف ان النهي فظهر منه  
ان في قول الشارح نظر من وجهين احدهما ان قوله تعالى فاعتزلوا النساء  
ليس مما قصد بالامر بتحريم ضد المأمور بل مما قصد تحريمه بالنهي والثاني انه  
ليس من محل الخلاف في شئ بل هو متفق على حرمة ضد المأمور به بتصریح النهي  
عنه ومنه يظهر البحث في قوله كالا فطار للكف الدائم من ان حرمة الاضداد بلا  
عذر مما قصد بالنهي الصريح عنه فيكون متفقاً عليه فيخرج من محل النزاع  
ايضاً (قوله من قوله تعالى ثم اتوا الصيام الى الليل) ومن قوله تعالى ايضاً  
فن شهدتمكم الشهر فليصمه (قوله ثم ارفع رأسك) اي من السجدة الثانية  
للكعبة الاولى (قوله القيام المأمور به) اي للركعة الثانية (قوله فتركه  
الصلاة) اي اذا لم يفوت القيام المأمور به تركه لو تعد بعد السجدة الثانية قعوداً  
خفيفاً كما هو مذهب الشافعي قسام (قوله يستلزم وجوب ضده) بالاتفاق  
ان كان الضد واحداً وان كان متعدداً فقال بعضهم يستلزم وجوب جميع الاضداد  
وقال بعضهم يستلزم وجوب واحد من تلك الاضداد بلا تعيين (قوله يقتضي  
وجوب الكف عن التزوج) وهو ضد المتني عنه لان المتني عنه في قوله تعالى  
ولا تعزموا عقدة النكاح هو العزم على النكاح وضده هو عدم العزم عليه والكف  
عن التزوج يستلزم ذلك العدم فيكون ضد المتني عنه (قوله لان عدم الكف

(ان فوت) ذلك الضد (المقصود به) اي  
بالامر سواء كان له ضد واحد يفوته  
كالسكون للحركة او اضداد يفوته كل منها  
كالنفاق واليهودية والنصرانية للايمان  
المأمور به وسواء قصد بالامر بتحريم ضد  
المأمور به كما في قوله تعالى فاعتزلوا النساء في  
المحيض او لا كالا فطار للكف الدائم المتفاد  
من قوله تعالى ثم اتوا الصيام الى الليل (والا)  
اي وان لم يفوته (فالكرهية) اي اللازم هو  
الكرهية دون الحرمة لان الضرورة تندفع  
بها كالامر بالصيام في قوله عليه السلام ثم  
ارفع رأسك حتى تستوي قائماً فانه لا يستلزم  
تحريم القعود لانه لا يفوت القيام المأمور به  
لجواز ان يعود اليه لعدم تعيين الزمان حتى  
لو كان القيام مأموراً به في زمان بعينه حرم  
القعود فيه فتركه الصلاة لو تعد قسام ولم  
تعد لانه لم يترك الواجب (والنهي عنه)  
اي عن الشئ (يستلزم وجوب ضده) اي  
ضد ذلك الشئ (ان فوت عدمه) اي عدم  
ذلك الضد (المقصود به) اي بالنهي وهو ترك  
النهي عنه كالنهي عن عزم عقدة النكاح  
يقتضي وجوب الكف عن التزوج لان عدم  
الكف عن التزوج يفوت عدم ذلك الضد المقصود  
اي وان لم يفوت عدم ذلك الضد المقصود  
بالنهي (فيعمل) ذلك الضد (السنة  
المؤكدة) فان المحرم منهي عن ليس اغتبط  
مدة احرامه وعدم ضده اعني عدم ليس  
الرداء والا زار ليس بمقتضى المقصود بالنهي  
اعني تركه ليس الغتبط



عن التزوج) يعني التزوج منه عنه والكف عنه ضده والعدم المضاف الى الكف عدم الضد (قوله وعدم اللواطة التي هي ضده) فان قيل كيف تكون اللواطة ضد الزنى وهما مفهومان وجوديان قلنا الزنى هو الوطئ في قبل حرام واللواطة ليس كذلك فتكون ضده (قوله فيلزم ما يلزم) من كون اللواطة سنة مؤكدة وهذا مما لم يقل به احد من الامم (قوله الذي هو ضد الزنى) صفة للقربان المذكور يرد عليه ما مر في قوله التي هي ضده والدفع مثل دفعه (قوله واختار انهما قسمان منه) قالوا اللفظ الموضوع لمعنى ان يكون وضعه لكثيرا ولو اريد الاول اما ان يكون وضعه للكثير بوضع كثير او لا فان كان بوضع كثير فهو المشترك والا فاما ان يكون الكثير محصورا في عدد معين او لا فان لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستغراقا فهو العام والا فهو الجمع المتكرر وان كان محصورا فهو من اقسام الخاص والثاني وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي او نوعي او جنسي من اقسام الخاص فظهر ان المطلق والمقيد من اقسام الخاص لان المطلق ما وضعه للواحد النوعي والمقيد للواحد الشخصي بتخصيص القيد (قوله وهو الشائع في جنسه) اعلم انهم اختلفوا في تعريف المطلق والمقيد قيل المطلق هو اللفظ الدال على الذات دون الصفات لابلانتي ولا بالاثبات والمقيد هو اللفظ الدال على الذات بصفة زائدة وقيل المطلق هو اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي والمقيد هو اللفظ الدال على الحقيقة المقيدة بقيد من قيودها وقيل المطلق هو الدال على الذات مع عدم القيد والمقيد هو الدال على الذات مع وجود القيد فعلى هذا يكون بينهما تقابل العدم والملكية وقالوا المراد بالذات والحقيقة في التعريف الاول والثاني هي الماهية لا بشرط شئ وهي الكلي الطبيعي فلا يكون عامالان العموم لا بدله من الافراد ولا تعرض في الكلي الطبيعي للافراد اصلا واعتراض عليه بوجهين احدهما المراد بالمطلق هو الفرد لا على التعيين لا الماهية المطلقة للقطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة فرد من افراد ماهية الرقبة غير مقيد بشئ من العوارض والثاني ان الدال على الماهية المطلقة اى لا بشرط شئ هو الموضوع في القضية الطبيعية والمطلق هو الموضوع في القضية الممهلة وموضوعاهما متغايران اذ الممهلة تصلح لان تصدق كلية وجزئية دون الطبيعية واجيب عن الاول ان التكليف بالقصد الاول انما يقع بالماهية المطلقة لان الكلي الطبيعي موجود في الخارج والفرد الخارجى انما يكون مقصودا بالتكليف بالتبعية

لاشتماله على ما كلف به وعن الثاني لان سلم ان الممهلة تصدق كلية لانه ان اراد بها ما ذكره بعض المتأخرين من انها تستلزم الجزئية والحكم فيها على الفرد فلا تصدق الجزئية وان اراد بها ما ذكره بعض المحققين من ان الحكم في الممهلة على الطبيعية مطلقة سواء كان باعتبار وجودها في الذهن مع قطع النظر عن الفرد وباعتبار وجودها في ضمن الفرد فالحكم الصادق عليها بهذا الاعتبار قد يصدق عليها بشرط الوحدة الذهنية اى وجودها في الذهن فتجتماع الممهلة مع الطبيعية التي الحكم فيها على الطبيعة المأخوذة بالوحدة الذهنية فقط فينشد تكون الممهلة اعم من الجزئية والطبيعية وعلى التقديرين لا تصدق كلية بل قد تجتمع الجزئية وقد تجتمع الطبيعية فيجوز ان يكون المراد بالمطلق الذى وقع موضوعا في القضية الممهلة ما يجتمع الطبيعية والمختار عند المصنف ان المطلق هو الشائع في جنسه والمقيد هو الخارج عن الشيوع بوجه وفسر الشيوع في الجنس يكون ذلك المدلول حصة من الحقيقة محتملة الصديق على حصص كثيرة مندرجة تحت تلك الحصة فان مدلول رتبة حصة من حقيقة الانسان محتملة للصدق على حصص كثيرة تحتها وقال التفنيزا في حاشية شرح المختصر انما فسر الشيوع ههنا بكونه حصة دفعا لما يتوهم من ظاهر عبارة القوم ان المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي وذلك لان الاحكام انما تتعلق بالافراد دون المفهوم وقال الابهري انما فسر به بالحصة دفعا لما يتوهم من كون المراد الماهية من حيث هي لان الماهية من حيث هي موضوع للقضية الطبيعية والمطلق موضوع للممهلة فلا يقدح ان قلت ضعف كل منهما يظهر مما ذكرناه من الجوابين على ان كونه حصة لا ينافي كون المراد به الماهية من حيث هي كما في عبارة القوم لجواز ان تكون الحصة كذلك فان الحصة هي النوع بالنسبة الى ما تحتها (قوله نخرج به اقسام المعارف) اذ لا شيوع فيها اصلا لعدم احتمال صدقها على كثيرين لتعنيها خصوصا كالاعلام واسماء الاشارات او حقيقة نحو الرجل واسامة او حصة نحو فعضى فرعون الرسول او استغراقا نحو الرجال وكذلك كل عام ولو تكررة نحو كل رجل ولا رجل لانه بما انضم اليه من كل وحرف النفي صار للاستغراق وانه ينافي الشيوع كذا في شرح المختصر وفيه رد على الامدى حيث قال ان المطلق هو التكررة في سياق الاثبات وعلى الشيخ اكل الدين حيث قال في شرح المختصر ان المعنى بلام الحقيقة لا يخرج عن تعريف المطلق بقيد الشيوع قلت فعلى هذا لا حاجة الى ذكر قوله بلا شمول

نخرج به اقسام المعارف (بلا شمول) اى ملتصبا باتقاء ما يدل على الشمول والاحاطة نخرج به العام (ولا تعيين) اى ملتصبا ايضا باتقاء ما يدل على التعيين والتخصيص ببعض المراد نخرج به المقيد

لجواز ان لا يلبس الخيط ولا شيا من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا (ولا يستلزمها) اى ذلك الضد السنة المؤكدة كما ذهب اليه صاحب التنقيح والمنار لجواز ان يكون للضد جهة حرمة او اباحة فان الزنى مثلا منهى عنه وعدم اللواطة التي هي ضده ليس بمنقوت لترك الزنى لجواز ان لا يزنى ولا يلوط فيلزم ما يلزم وكذا عدم قربان المتكوجة او الجارية كل يوم الذى هو ضد الزنى ليس بمنقوت لتركه لجواز ان لا يزنى ولا يقرب كل يوم فيلزم ان يكون القربان كل يوم سنة مؤكدة وهو مباح (ومنه) اى من الخاص (المطلق) اختلف في كون المطلق والمقيد قسمين من اقسام الخاص والمختار انهما قسمان منه كما صرح به صاحب التنقيح وغيره من المحققين (وهو الشائع في جنسه) بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لخصص كثيرة



لاخراج العام نظروجه بلفظ الشائع في جنسه بل لعدم دخوله في التعريف وكذا  
لا حاجة الى ذكر قوله ولا تعيين لخراج المقيّد اذا لا شيوع في نفسه ( قوله وهو  
الخارج عن الشيوع بالمعنى المذكور ) وقيل المقيّد ما دل على معنى غير شائع  
في نفسه وهذا التعريف يتناول ما دل على معنى فيدخل فيه المعارف ككلماتها  
وما دل على شائع لكن لا في جنسه فيدخل فيه العام ولا يتناول نحو رقة مؤمنة  
لانه دال على شائع في نفسه لانه شائع للرقبات المؤمنات وقال التفازاني  
اطلاق المقيّد على جميع المعارف والعمومات على ما هو مقتضى التعريف الثاني  
ليس باصطلاح شائع وانما الاصطلاح هو ما اخرج عن الشيوع بوجه وإذا  
اختاره المصنف ( قوله اذا وردا لبيان الحكم اه ) فخريره ان المطلق والمقيّد  
اما ان يراد في الحكم او غيره والثاني على قسمين احدهما في السبب والاخر  
في الشرط والاول على اربعة اقسام لانه لا يخلو من ان يتعد الحكم او يتعدّد  
وكل واحد منهما اما في حادثة او في حادثين فصار جملة الاقسام ستة  
وان لاحظت ككون كل من هذه الستة في الاثبات والنفي بصيراثي  
عشر مثال ورودهما في السبب مثبتين قوله عليه السلام ادوا عن  
كل حر وعبد ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين ومثاله في الشرط قوله عليه  
السلام لا تكاح الابنهود ولا تكاح الابوي وشاهدي عدل ومثال  
اتحاد الحكم والحادثة قوله تعالى فصيام ثلاثة ايام مع قرأة ابن مسعود  
فصيام ثلاثة ايام متتابعات في الاثبات وفي النفي نحو لا تعتق مدبرا لا تعتق  
مدبرا كافرا ومثال تعددهما تقييد الصوم بالتتابع في كفارة القتل  
واطلاق الاطعام في كفارة الظهار ومثال اتحاد الحكم وتعدد الحادثة  
قوله تعالى قصر برقة في كذارة الظهار واليهين ورقة مؤمنة في كفارة القتل  
ومثال عكسه قوله تعالى في كفارة الظهار من لم يجد فصيام شهرين متتابعين  
من قبل ان يتامسا من لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فان الصوم مقيّد بكونه قبل  
التماس واطعامه مطلق اتفقوا على وجوب الحمل في الثاني والثالث مطلقا  
في الاثبات والنفي الا ان غير الاسلام اختار في الاثبات عدم الحمل مخالفا  
للجمهور وصوبه في التقرير فراجع وعلى عدمه في الرابع والسادس لعدم  
المنافاة في الجمع بينهما وذكر بعض الشافعية في الريع الحمل والمشهور خلاف  
الحمل واختلفوا في الاول والخامس فقال بعضهم الحمل واجب في الاول من غير  
حاجة الى قياس ونحوه وقال اكثرهم وهو المختار لاجل فيه واتفق اصحابنا

(و) منه (المقيّد وهو الخارج عن الشيوع)  
بالمعنى المذكور (بوجه ما) كرقبة مؤمنة  
اخرجت عن شيوع الرقة بالمؤمنة وغيرها  
وان كانت شائعة في الرقات المؤمنات  
(وحكمهما) اي المطلق والمقيّد (ان يجزى  
على حالهما) اي المطلق على اطلاقه والمقيّد  
على تقييده واعلم انهما اذا وردا لبيان الحكم  
فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف  
الحكم فان لم يكن احدا الحكمين موجبا  
لتقييد الآخر اجري المطلق على اطلاقه  
والمقيّد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس  
رجلا عاريا

في الخامس على الحمل وكذا اصحاب الشافعي لكنهم اختلفوا فقال بعضهم يحمل  
بموجب اللغة من غير نظر الى قياس ودليل وجعله من باب الخذف الذي سبق  
الى الفهم وقال بعضهم بقياس مستجمع شرآطه وهو الصحيح عندهم والشارح  
لم يذكر القسم الثاني اعني ما في الشرط فان قيل اشار اليه بقوله في السبب  
ونحوه قلنا ممنوع لان الحمل فيمادخلا على الشرط واجب بالاتفاق وفيما دخلا  
على السبب لا يجب عندنا فلا يصح ادراج احدهما في الآخر فينتد يكون  
المراد بقوله ونحوه هو العلة لانها مثل السبب في وجوب الحمل لا الشرط (قوله  
نحو اعتق رقة ولا تعتق رقة كافرة) قلت والذي ظهر من كلام المحقق في شرح  
المختصر ان حمل المطلق على المقيّد في صورة اختلاف الحكم ليس الايجاب  
يستلزم احدهما تقييد الآخر بالواسطة حيث قال القسم الاول ان يختلف  
حكمهما نحو اكس يتيما واطعم يتيما عالما فهمنا لا يحمل احدهما على  
الاخر بوجه اعتقاد سواء كانا مأمورين او منهيين او مختلفين واتحد موجبا  
اي الحادثة او اختلف اللهم الا في مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقة  
ويقول لا تلك رقة كافرة فانه يقيّد المطلق بنفي الكفر وان كان الظهار والمك  
حكمن مختلفين اتفاقا لتوقف الاعتقاد على الملك انتهى وكذا الظاهر من  
التنقيح حيث قال فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيّد الا في مثل  
اعتق عنى رقة ولا تملكى رقة كافرة فالاعتقاد يقيّد بالمؤمنة فجعل نحو اعتق  
رقة ولا تعتق رقة كافرة من قبيل اعتق عنى رقة ولا تملكى رقة كافرة  
في اختلاف الحكم واستلزام احدهما تقييد الآخر ليس على ما ينبغي وايضا  
ان المراد بالحكم ههنا هو الاعتقاد وهو متحد في المطلق والمقيّد وانما يختلف  
بالايجاب والنسب وليس المراد باختلاف الحكم هو الاختلاف بالايجاب  
والسلب على ما يدل عليه كلام المحقق وان كان الظهار والمك حكمن مختلفين  
فالاولى ان يجعل نحو اعتق رقة ولا تعتق رقة كافرة من قبيل ما اتحد فيه الحكم  
والحادثة والمطلق والمقيّد دخلا على الحكم كافي بعض الحواشي فان قيل كيف  
يصح جعله من هذا القبيل وقد قال في التوضيح انه صار كقوله لا تعتق عنى رقة  
ثم هذا اوجب تقييد الاول اي ايجاب الاعتقاد بالمؤمنة اه قلت هذا لا يدل  
على كونه من قبيل ما اختلف فيه الحكم لجواز ان يكون من قبيل ما اتحد فيه  
الحكم والحادثة مع دخول المطلق والمقيّد على الحكم وفيه يحمل على المقيّد  
الاتفاق (قوله يستلزم نفي اعتقادها) ضرورة ان ايجاب الاعتقاد بقوله

وان كان احدهما موجبا لتقييد الآخر  
بالذات نحو اعتق رقة ولا تعتق رقة كافرة  
او بالواسطة مثل اعتق عنى رقة ولا تملكى  
رقة كافرة فان نفي تملكى الكافرة يستلزم نفي  
اعتقادها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب  
الاعتقاد عنه بالمؤمنة حمل المطلق على المقيّد  
وهذا معنى قوله (ولا يحمل الاول) يعنى  
المطلق (على الثاني) يعنى المقيّد (عند  
اختلاف الحكم الا في صورة الاستلزام)  
وان اتحد فاما ان تختلف الحادثة او يتحد



أعتق عن رقة يستلزم إيجاب التملك ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم فصار كانه  
قال لا تعتق عن رقة كافرة وهذا يوجب تقييد إيجاب الاعتاق بالمؤمنة فان  
قلت معنى جل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم  
من المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق قيد بالمؤمنة اجيب عنه بانه  
لا خفاء في ان معنى جل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد لكن الكلام في انه  
ان كان ذلك القيد إيجابا فيقيد بالايجاب وان نفيها بالنفي فهنا قيد الكافرة  
منقضي قيد إيجاب الاعتاق بنفي الكافرة وهو المؤمنة (قوله ككفارة اليمين  
والقتل) فان الرقة مقيدة في كفارة القتل بصفة الايمان وفي كفارة اليمين وغيرها  
مطلقة (قوله خلافا للشافعي) فانه قال يحمل المطلق على المقيد هنا واختلف  
اصحابه قال بعضهم انه يحمل عليه بقياس صحيح وقال بعضهم يحمل بموجب  
اللغة اقتضى القياس اولا واستدل من حمله بالقياس بان قيد الايمان في كفارة  
القتل زيادة وصف يجري مجرى التعليق بالشرط والتعليق بالشرط يوجب  
النفي عند عدمه في المنصوص كما يوجب الوجود عند وجوده قيد الايمان  
يوجب النفي عند عدمه في المنصوص عليه وهو كفارة القتل وكذا في غيره  
من الكفارات لانها جنس واحد فلا بد ان قيد الرقة بالايمان في سائر الكفارات  
ايضا واعترض عليه بان الصوم في كفارة القتل مقيد بزيادة اطلقت عنها كفارة  
اليمين فلم لم يحمل على كفارة القتل في تلك الزيادة مع اتحاد الجنس وكذلك كفارة  
اليمين شرع فيها الطعام دون كفارة القتل فلم لم يحمل على كفارة اليمين في جواز  
الطعام مع اتحاد الجنس وكذلك اعداد الركعات نقصت في بعض الصلوات  
عن بعض ولم يلحق البعض ببعض في الزيادة مع اتحاد الجنس وكذلك وظائف  
الطهارات زادت بعضها على بعض كسنية التلث والمضمضة والاستنشاق  
في الوضوء دون التيمم وكذلك اركانها فان غسل الاعضاء الاربعة وظيفة الوضوء  
وغسل جميع البدن وظيفة الغسل ولم يلحق احدهما بالآخر في الزيادة  
مع اتحاد الجنس فلو كان اتحاد الجنس علة الالتحاق لالتحق بعض  
هذه الاشياء ببعض واللازم باطل وكذا الملزوم واجاب عنه نفي الاسلام  
بان التفاوت بين هذه الاشياء ثابت باسم العلم وكل ما كان كذلك لا يوجب النفي  
عند عدمه اما الصغرى فلان اسم الشهر وثلاثة ايام واسم ركعتين وثلاث واربع  
واسم الغسل والمسح كلها اسماء اعلام واما الكبرى فلان التخصيص باسم العلم  
انما يوجب الوجود عند الوجود لا لعدم عند عدمه واذا لم يثبت عدم

في المنصوص

فان اختلفت كفارة اليمين والقتل فلا حل  
خلافا للشافعي

في المنصوص عليه لا يمكن تعديته الى غيره لان تعديته المعدوم محال ثم اجاب  
عن استدلالهم باننا لانسلم ان القيد وصف بمعنى الشرط لان الشرط نوعان  
شرط صريحا وشرط دلالة والاول ما يدخل على المعرف والتكر نحو هذه المرأة  
ان تزوجها فهي طالق وان تزوجت امرأة فهي طالق والثاني ما يدخل  
على المنكر فقط نحو المرأة التي تزوجها فهي طالق والقيد ان كان بمعنى الشرط  
لا يكون الادلالة وحينئذ يجب ان يكون معرفا حتى يتعين المحلوف عليه وهو  
المقيد بتعيينه والقيد قد لا يكون معرفا نحو قوله تعالى من نأثمكم اللاتي دخلتم  
بهن فان النساء معرفة بالاضافة فلا يكون القيد معرفا له لاستحالة تعريف  
المعرف فلا بد من اقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه مثل قيد الايمان  
هنا بمعنى الشرط ولوسلم ذلك فلا نسلم ان الشرط يوجب النفي عند عدم بل  
الحكم الشرعي انما يثبت بالشرع ابتداء لانه امر وجودي لا عدمي شيء يتحقق  
بناء على عدم شيء آخر لان العدم ليس بشرع لتحقيقه قبل الشرع فالرقة الكافرة  
لم تجزى في كفارة القتل لانها لم تشرع كفارة كما لم يجزى ذبح الشاة فيها واذا لم يكن  
العدم حكما شرعيا لا يمكن تعديته الى غيره ولوسلم ذلك ايضا ولكن لانسلم  
استقامة الاستدلال به على غيره حتى يثبت النفي في غير المنصوص عليه قياسا  
الاذا ثبتت المماثلة بينهما في المعنى المناط والمفارقة بينهما ثابتة في السبب  
والحكم صورة ومعنى اما في السبب فلا ان القتل غير الظهار واليمين صورة واما  
معنى فلا ان القتل اعظم الكافر فلا يكون في معنى الجنابة كالظهار واليمين  
واما في الحكم فلا ان حكم القتل وجوب التحرير والصوم مقتصر عليهما وحكم  
الظهار وجوب التحرير والصوم والا طعام وكذلك حكم اليمين وجوب البر  
ثم بؤاته الكفارة باحد الاشياء الثلاثة ثم صوم ثلاثة ايام فكل منها مفارق  
لحكم القتل صورة واما معنى فلا ان في هذين الحكمين ضرب تيسير لان للطعام  
مدخلا في الظهار عند العجز والتخفيف ثابت في اليمين مع النقل الى الصوم عند العجز  
وليس هذا النوع من التيسير في القتل واذا كان كذلك لم يميز قياس ما خفف  
فيه على ما غلظ لاثبات التغليظ ولو احتمل القياس لكان اليد لنا ايضا  
لان التحرير في اليمين نوع من كفارة اليمين فيجب ان يكون اخف من القتل قياسا  
على سائر انواعه وكان اخذ حكم اليمين من حكم اليمين اولى من اخذه من  
القتل فان قيل انا لا اعتدى العدم بل اعتدى القيد الزائد على المطلق وهو الايمان  
ثم النفي يثبت به فمما في هذا المحل كما ثبت في المنصوص عليه ضمنا قلنا بعد تسليم



صححة تعدية هذا القيد الى محل النزاع لا يمنع صحة تحرير الكافرة ههنا ايضا لان عدم الجواز في المنصوص عليه اعني كفارة القتل ليس باعتبار منع القيد عن الجواز لما تقر ان القيد انما يوجب الحكم ابتداء غير متعرض للنفي اصلا بل لعدم الشرعية فيه وفي محل النزاع الشرعية ثابتة بدلالة ورود المطلق فصار الجواز ثابتا والحاصل ان في المنصوص عليه ليس الا نص مقيد ثبتت موجهه وبقي ما ورد في عدم وههنا بعد التعدية يجمع نصان مطلق ومقيد تقدير اثبت موجب كل واحد منهما فيجوز تحرير الكافرة بالنص المطلق وتحرير المؤمنة به وبالمقيد كما في الكشف لا يقال نحن لا نعدى نفس القيد ايضا بل نعدى وجوب القيد فاذا وجب قيد الايمان فيما نحن فيه ثبت عدم جواز الكافرة لانا نقول الا ان هذه التعدية فاسدة لما فيها من ابطال النص المطلق ابتداء لان المطلق دل على اجزاء الكافرة ولا يجوز ابطاله بالقياس فان قيل قيدتم الرقة بالسلامة فقد ابطالتم حكم المطلق بالقياس قلنا المطلق ينصرف الى الكامل ولا يتناول ما كان ناقصا كلفظ الماء اذا ذكر مطلقا لا يتناول ماء الورد بل ينصرف الى الماء المطلق الكامل فلا يكون محل اللفظ على الكامل ابطالا للمطلق بل محل اللفظ على الكامل في معناه واستدل من اجل بموجب اللغة بان اهل اللغة يتركون التقييد في موضع اكفاء بذكره في موضع آخر كما في قوله تعالى والحافظين فروجهم والحافظات اي والحافظات لها وبان القرء ان كله كالكلمة الواحدة في وجوب بناء بعضها على بعض فاذا نص على الايمان في كفارة القتل لم في الظاهر كان القيد متصل به ايضا والجواب عنه ان الاصل في كل كلام حمله على ظاهره الا ان يمنع مانع فلا يترك ظاهر المطلق الى التقييد بلا ضرورة بمجرد الظن كما لا يجوز صرف المقيد الى المطلق ويجوز ان يكون حكم الله تعالى في احدهما الاطلاق وفي الاخر التقييد واما قولهم القرء ان كله بمنزلة كلمة واحدة قلنا الا انه في انتفاء الاختلاف لا في دلالة عباراته على المعاني (قوله في السبب ونحوه اوفي الحكم) فان قيل ان مورد القصة ههنا هو المطلق والمقيد اذا خلا على السبب لا على الحكم كما تقدم فقوله في السبب فاسد وفي الحكم لغو قلنا ان مورد القصة ههنا ليس ما ذكر بل ما ورد من المطلق والمقيد في الحكم اوفي غيره سببا او شرطا لكنه لم يذكر الشرط واللام في قوله السابق لبيان الحكم ليس صلا الورد بل للعرض (قوله فان كان الاول فلاجل) نحو ادواعن كل حر وعبد وادواعن كل حر وعبد من المسلمين فان المطلق والمقيد دخلا في السبب وهو الرأس والحكم وهو وجوب

وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه اوفي الحكم فان كان الاول فلاجل خلافا له كوجوب الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في احد الحدين ومقيدا بالاسلام في الاخر

صدقة الفطر متحد وكذا الحادثة متحدة وهي صدقة الفطر فلا يحمل على المقيد عندنا بل يجب العمل بكل واحد منهما لعدم التناقض بين الاسباب فيجوز ان يكون المطلق سببا والمقيد سببا آخر (قوله وان كان الثاني يحمل المطلق على المقيد) ويصكون المقيد بيانا للمطلق لانسخاله تقدم عليه او تأخر عنه وقيل نسخ له ان تأخر المقيد واختاره الاول كما في الكشف واستدلوا عليه بوجهين احدهما ان التقييد لو كان نسخا لكان التخصيص نسخا ايضا لانه نوع من المجاز مثل التقييد والتخصيص ليس ينسخ بالاتفاق والثاني انه لو كان نسخا لكان تأخر المطلق نسخا ايضا للمقيد لان التناقض انما يتصور من الطرفين وهو الموجب لذلك وانهم لا يقولون به واجيب عن الاول بان في التقييد حكما شرعيا لم يكن ثابتا من قبل فيكون نسخا بخلاف التخصيص فانه دفع لبعض الحكم لاثبات حكم شرعي حتى يكون نسخا وعن الثاني بان في التقييد المتأخر عن الاطلاق اثبات حكم لم يكن ثابتا من قبل فيكون نسخا بخلاف الاطلاق المتأخر عن التقييد فانه لا يثبت حكما لم يكن من قبل فلا يكون نسخا واستدل من قال بالنسخ بان تأخر المقيد لو كان بيانا للمطلق لانسخاله لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيجب ان يكون المطلق مجازا في المقيد والمجاز فرع الدلالة ولا دلالة للمطلق على المقيد الخاص اجيب عنه بان هذا يلزمهم فيما اذا تقدم المقيد على المطلق فانهم يقولون المراد بالمطلق حينئذ المقيد فيجب دلالة عليه مجازا تأمل (قوله بالاتفاق) فان قيل ان الشافعي لم يحمل المطلق على المقيد في المثال الذي ذكره حيث جوز صوم كفارة العين بلا تتابع اعدم وتاخر قرآءة ابن مسعود فكيف يصح دعوى الاتفاق ثم انتقل بذلك المثال اجيب بان المراد بالاتفاق ههنا هو الاتفاق على حل المطلق على المقيد اذا كان كل منهما مما يجب العمل به كما في حديث الاعرابي في كفارة الصوم دم شهرين في رواية وشهرين متتابعين في رواية اخرى فان العمل واجب لكل من هاتين الروايتين فيحمل المطلق على المقيد بالاتفاق بخلاف قرآءة ابن مسعود فان القرآءة المشهورة لا يجب العمل بها عند الشافعي فالمثال المتفق عليه هو الحديث المذكور فان قيل ان حل المطلق على المقيد واجب عنده وان ورد في حادتين كما في رقة كفارة القتل وسائر الكفارات فالشافعي وان لم يحمله الاطلاق في كفارة العين على المقيد في هذه الحادثة وهو قرآءة ابن مسعود لكونها غير متواترة فلم لم يحمله على المقيد في حادثة اخرى وهو كفارة القتل والظهار فان الصوم فيهما مقيد بالتتابع اجيب بان الحل عنده واجب اذا كان المقيد نوعا واحدا

وان كان الثاني يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق



اما اذا كان نوعين فلا للتعارض وههنا كذلك لان الصوم في كفارة الظهار والقتل مقيد بالتتابع وفي الحج التمتع مقيد بالتفريق فكنا نوعين ثم المراد بالاتفاق ههنا اتفاق غير غير الاسلام من اصحابنا لانه ذهب الى عدم الحمل في هذه الصورة ايضا حيث قال وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد ابدا وقال الشيخ اكمل الدين في شرحه الظاهر من قوله ابدا عدم حمل المطلق على المقيد ولو كانا في حكم واحد في حادثة واحدة وهذا مع كونه على خلاف ما ذهب اليه الجمهور فانهم اتفقوا على ان الحمل في هذه الصورة هو الصواب انتهى ثم بين وجه كونه صوابا فليراجع (قوله كفارة العامة فصيام ثلاثة ايام اه) وفي تمثيله بهذا المثال مع انه ليس مما اتفق عليه كما عرفت اشارة الى الجواب عما يقال من طرف الشافعي انكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة اخرى وهي كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التتابع في صوم كفارة اليمين جلالة على كفارة القتل والظهار ووجهه اننا حملناه على مقيد وادري في هذه الحادثة اي كفارة اليمين وهو قراءة ابن مسعود رضي الله عنه لكونها مشهورة بعمل بها زيادة على الكتاب عندنا لا على مقيد وادري حادثة اخرى كما زعمتم (قوله والمقيد يوجب عدم اجزائه) اعترض عليه بانه ان اريد بكون المقيد موجبا لعدم اجزائه ما لا يوجد فيه القيد كونه دالا على عدم اجزائه ذلك كما هو الظاهر فهو قول بمفهوم الخلاف وهو مذهب الشافعي وان اريد اعم منه ومن كونه ساكنا عن اجزائه ما لا يوجد فيه القيد حتى يكون اجزائه باقيا على عدم الاصل فلا ينافيه اجزائه بالمطلق لان المطلق كما يوجب اجزائه ما يوجد فيه القيد يوجب ايضا اجزائه ما لا يوجد فيه فحينئذ لا ضرورة في حمل المطلق على المقيد في صورة اتحاد الحكم والحادثة ايضا الاعلى مذهب الشافعي واجيب بان المقيد يدل على عدم اجزائه المطلق من حيث هو مطلق لكن لا بدالة اللفظ حتى يلزم القول بمفهوم الخلاف بل بواسطة ايجاب القيد عقلا (قوله وانما لم يقيد الحكم بكونه مثبتا) يعني ان المطلق انما يحمل على المقيد في صورة اتحاد الحكم والحادثة وكانا في الحكم اذا كان الحكم مثبتا واما اذا كان منفيًا نحو لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة فلا حمل لامكان العمل بهما بالجمع بان لا يعتق اصلا فلا بد من تقييد الحكم بكونه مثبتا لكنه تركه لان التكرار في سياق النبي من قبل العام المصطلح مع الخاص لا من قبل المطلق مع المقيد فلا حاجة الى التقييد به وكذا المعرفة الواقعة في سياق النبي ليست بمطلق ولقائل ان يقول ان هذا يراد ايضا على المثال السابق اعني ادوا عن كل حر

وعبد وادوا عن كل حر وعبد من المسلمين وذلك لان التكرار المصدرة بكل عام لا مطلق (قوله الذي) صفة الناطق وقوله الذي هو المطلق صفة الساكت (قوله قلنا في جوابه) حاصله القول بموجب دليله (قوله لا يمكن العمل بهما) اي بالاطلاق والتقييد (قوله لان الصريح ان العموم اه) اتفقوا على ان العموم من عوارض الالفاظ حقيقة واما عروضة للمعاني فثلاثة اقوال الاول انه لا يكون من عوارضها لاحقيقة ولا مجازا الثاني من عوارضها مجازا لاحقيقة الثالث عكس هذا واختاره ابن الحاجب واستدل عليه بان العموم في اللفظة شمول امر لمتعدد وهذا المعنى كما يعرض للفظ يعرض للمعاني ايضا فكان حقيقة فيها كما في الالفاظ كعموم المطر والخصب والتعطف للبلاد ولذلك قيل عم المطر والخصب والتعطف وكذا المعنى الكلي يعرض له العموم حقيقة اشموله الجزئيات ولذا فسر المنطقيون العام بما فسرناه الكلي اعني ما لا يمنع تصوره من وقوع الشبهة فان قيل العموم الذي يعرض للمعاني ليس هو المتنازع فيه اعني شمول امر واحد لافراد كثيرة كشمول الرجال وعموم المطر والخصب ليس كذلك فانه لا تعدد فيه بل التعدد في محاله فكان وصف المطر والخصب بالعموم مجازا اجيب عنه بان العموم بحسب اللغة ليس بشروط يشمول امر واحد لافراد متعددة بل العموم بحسب اللغة مشروط بشمول امر لمتعدد سواء كان المتعدد افرادا او لا وهذا المعنى من عوارض المعاني مطلقا ولو سلم ان عموم المطر لا يكون باعتبار امر واحد يشمل المتعدد فعموم الصوت باعتبار امر واحد شامل للاصوات المتعددة الحاصلة للسامعين وكذلك عموم الامر والنهي فانه امر واحد وهو الطلب الشامل لكل طلب وكذلك المعنى الكلي فان عمومه باعتبار امر واحد شامل لافراد كفهوم الانسان ولقائل ان يقول الكلام في العام المصطلح وله عموم يناسبه والاستدلال بالعموم اللغوي لا يفيد ولو سلم ذلك لكن فيه اثبات كونه حقيقة في المعاني بالقياس على الالفاظ والحقيقة لا تثبت بالقياس واما عموم المطر والتعطف والخصب والمعنى الكلي فانه باعتبار تعدد المحال فكان مجازا وكذا عموم الصوت باعتبار المحال لا محالة اذ مائة اصوات وانما هي شئ واحد يصل الى سماع السامعين وكذلك الامر والنهي ولهذا اختار الشارح ان العموم من عوارض اللفظ حقيقة (قوله فلفظ يستغرق سميات) اختلفوا في تعريفات العام عرفه ابو الحسين البصري باللفظ المستغرق لما يصلح له واعترض عليه بوجوه منها يلزمه دخول المشترك بالنسبة

(لان الناطق) بالمقيد الذي هو المقيد (اولى من الساكت) عند القيد الذي هو المطلق (قلنا) في جوابه (ذلك) اي الترجيح بالناطقية (عند التعارض) ولا تعارض الا في اتحاد الحكم والحادثة مع كونهما في الحكم دون السبب لامكان العمل بهما في غيره للقطع بان الشارع مثلا لو قال اوجب في كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين اعتاق رقبة كيف كانت لم يمكن الكلامان متعارضين ثم لما فرغ من مباحث الخاص شرع في العام فقال (واما العام فلفظ) اختار به عن المعنى لان الصريح ان العموم من عوارض اللفظ وان ذهب بعض مشايخنا الى ان المعنى ايضا يتصف به باعتبار وجوده في محال مختلفة كعنى المطر والخصب بوصف بالعموم حقيقة اذا شمل الامكنة والبلاد (يستغرق سميات) خرج به العلم واسم الجنس والتسمية

كفارة العامة فصيام ثلاثة ايام وقرا ابن مسعود ثلاثة ايام متتابعات لا متتابع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لمواقة المأمور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفته المأمور به وهذا معنى قوله (ولا يحمل) الاول على الثاني (عند اتحاد) اي الحكم (الا اذا اتحدت الحادثة وكانا) اي الاطلاق والتقييد (في الحكم) دون السبب وانما لم يقيد الحكم بكونه مثبتا لان التكرار في سياق النبي عام لا مطلق والمعرفة ليست بمطلق (قال الشافعي يحمل المطلق) على المقيد (في اتحاد) اي في صورة اتحاد الحكم (مطلقا) اي سواء اختلفت الحادثة او لا وسواء كانا في السبب او في الحكم



الى معانيه وليس بعام بالنسبة اليها ومنها يلزمه خروج المشترك عنه بالنسبة الى افراد معني واحد من معانيه كالعين بالنسبة الى افراد الباصرة مع انه عام بالنسبة اليها ومنها يلزمه دخول اللفظ الذي له معنى حقيقي ومجازي صالح لكل منهما مع انه ليس بعام ومنها يلزمه دخول نحو عشرة ومائة ومنها دخول نحو ضرب زيد عمرا لانه لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له من الحدث وفاعلية زيد ومفعولية عمرو ومنها دخول المنكر المثبت وليس بعام اجيب عن الاول باننا لانعلم ان المشترك مستغرق لعماليه المتعددة بل محتمل لها لان معنى الاستغراق هو الشمول دفعة بوضع واحد لا بد لا وشمول المشترك انما هو بدلالة دفعة وعن الثاني باننا لانعلم ان المشترك لا يستغرق جميع افراد ذلك المعنى الواحد دفعة في اطلاق واحد بل هو مستغرق لها دفعة وعن الثالث لانعلم ان اللفظ يستغرق لما يصلح له من المعنى الحقيقي والمجازي بل محتمل له بدلالة وعن الرابع لانعلم ان العشرة مثلا يستغرق لما يصلح له من افراد العشرة بل يتناولها تناول الكل لاجزائه لا الكلي لجزئياته ولهذا لا يصدق على كل من تلك الاحاد عشرة وكذا الجواب عن الخامس والجواب عن السادس ان التكررة المثبتة انما تتناول لما يصلح بدلالة دفعة وعرفه الغزالي بانه اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا واعتراض عليه بانه ليس بجامع ولا مانع اما الاول فلخروج لفظ المعدوم والمستحيل فانه عام ومدلوله ليس بشئ وايضا الموصولات مع صلاتها من العام وليس بلفظ واحد واما الثاني فلان كل شئ يدخل في الخدمع انه ليس بعام وايضا كل جمع معترف كالرجال او منكر كرجال يدخل فيه وليس بعام واجيب عن الاول بان المعدوم والمستحيل شئ لغة وان لم يكن شئاً على اصطلاح المتكلمين والحكام وعن الثاني بان الموصولات هي التي يثبت لها المعنوم والصلات مبنية لايهاما وعن الثالث بان المتني تناوله لكل اثنين تناول احتمال لا تناول دلالة دفعة فلا استغراق الا بقرينة دالة على تناول الدلالة وعن الرابع بان الجمع المعترف والمنكر انما يتناول تناول احتمال لا تناول دلالة دفعة كما في التنبيه وبان الجمع المعترف والمنكر عام عند الغزالي فلا يضطر دخولهما وعرفه ابن الحاجب بما دل على سميات باعتبار امر مشترك فيه مطلقا ضرورة اي دفعة تخرج به اسماء الاجناس نحو رجل وامرأة فانها تدل على سميات باعتبار امر مشترك لكن لا دفعة بل بدلالة كما خرج بقوله مطلقا الجمع المعترف فانه يدل على سميات باعتبار امر مشترك فيه مع قيد كونها معهودة معرفة وعرفه المصنف بلفظ يستغرق سميات غير

محصورة والمراد باللفظ هو اللفظ الموضوع لان العام من اقسام اللفظ الموضوع وقوله يستغرق سميات يخرج به العلم نحو زيد لانه وضع لشي واحد واسم الجنس نحو رجل لانه يشمل السميات بدلالة دفعة والتنبيه ايضا لان تناولها الكل واحد من جزئياتها من قبيل تناول الكل لاجزائه لا الكلي لجزئياته وتناولها لكل واحد من اثنين اثنين تناول احتمال بدلالة تناول دلالة دفعة ويجوز اخراج التنبيه بقوله غير محصورة كما في التوضيح اقول وايضا يخرج به اسماء العدد نحو مائة وعشرة فانها تكرة فيكون خاصا وتناولها الى جزئياتها بدلالة دفعي مثل رجل والى اجزائها من قبيل تناول الكل الى اجزائه لا الكلي الى جزئياته فلا يصدق عليه السميات لانها تطلق على الجزئيات لا على الاجزاء ثم لو قال يستغرق ما يصلح له كما وقع في اول التنقيح لم يصح اخراج اسماء العدد بهذا القيد بل لا بد من اخراجها بقيد عدم المحصر كما ذكره في التلويح تأمل (قوله والجمع المنكر) فيه بحث لان المعترف في العام عند بعض مشايخنا منهم غير الاسلام انتظامه جمعا من السميات باعتبار امر مشترك فيه سواء استغرق جميع ما يصلح له او لم يستغرق لان الاستغراق ليس بشرط عندهم فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغراقا او لا فلا يصح اخراجه من التعريف واختار عند المحققين ان الاستغراق بجمع ما يصلح له شرط في العام واختاره المصنف فالجمع المنكر عند من يقول بعدم استغراقه واسطة بين العام والخاص فلا بد ان يخرج من تعريف العام وعند من يقول باستغراقه عام فلا يصح اخراجه من التعريف فالمصنف ان قال بعدم استغراقه فيها وان قال باستغراقه فخراده بالجمع المنكر هو الجمع الذي دلت قرينة على عدم استغراقه نحو رأيت اليوم رجلا وفي الدار رجال ثم في قوله سميات نظرا لانه جمع منكر فان قال بعمومه يلزم الدور في التعريف (قوله نحو السموات) فانها وان كانت محصورة في الخارج لكن لم يكن فيه ما يدل على المحصر فيكون عاما (قوله ويخرج اسماء العدد والجمع المعهود) لكونها محصورة بالمعنى المذكور في الكلام في المشترك ولا بد من اخراجه لانه بالنسبة الى معانيه ليس بعام وقد اخرجوه بزيادة قيد وضع واحد في التعريف لان الوضع في المشترك متعدد ولعل المصنف اخراجه بقيد يستغرق لان المشترك بالنسبة الى معانيه لا استغراق فيه لان شموله لمعانيه بدلالة دفعة كما تقدم (قوله ايجاب الحكم) اظهر الحكم اشارة الى انه غير الحكم الاول والضمير في قوله وحكمه راجع الى لفظ العام يراد به ما صدق هو عليه بطريق الاستفهام (قوله اختف

والجمع المنكر (غير محصورة) اي لم يوجد في اللفظ ما يدل على المحصر فلا يخرج نحو السموات ويخرج اسماء العدد والجمع المعهود فانطبق الحد على المحدود (وحكمه ايجاب الحكم فيما يتناول)



في حكم العام اي في حكم صيغ العام وهي اسماء الشرط والاستفهام نحو  
 من وما ومهما وايماء والموصولات والجموع المعروفة تعريف جنس نحو العلماء  
 والجموع المضافة نحو علماء بغداد واسم الجنس المعرف بلام الجنس او الاضافة  
 والتكررة في سياق النفي واختلفوا في حكمها انها حقيقة في العموم مجاز  
 في الخصوص او بالعكس او هي مشتركة او متوقفة في الخبر والامر والنهي  
 بمعنى اننا لا ندري انها وضعت لها اولم توضع او بمعنى ندري انها وضعت لها  
 ولا ندري حقيقة مفردة او مشتركة او هي متوقفة في الخبر دون الامر والنهي  
 فذهب عامة الاشاعرة الى التوقف مطلقا حتى يقوم دليل عموم او خصوص  
 واستدلوا عليه بوجهين الاول ان الالفاظ التي يدعى عمومها بمجمل وحكم المجمل  
 التوقف حتى يأتي البيان والثاني انه قد يذكر الجمع ويراد به الواحد والاصل  
 في الاطلاق الحقيقة فيكون مشترك بين الواحد والكثير فيتوقف الى البيان وهذا  
 بعينه دليل القائلين بالاشتراك اجيب عن الاول بانه يحمل على الكل احترازا  
 عن ترجيح البعض بلام مرجح فلا اجمال وبانه يصح تأكيده بكل واجعين نحو  
 جاءني القوم كلهم اجعون فوجد الملا تكد كلهم الى غير ذلك والتأكد دليل  
 العموم والاستغراق والالكان تأسيسا لا تأكيذا وقد اجعوا على انه تأكيذ  
 لا تأسيس وعن الثاني بان المجاز راجع على الاشتراك فيحمل عليه للقطع بانه  
 حقيقة في الاكثر فيكون مجازا في الواحد وذهب البلخي من اصحابنا والجبائي  
 من المعتزلة الى الجزم بانه حقيقة في اخص من الخصوص مجازا في العموم  
 واستدلوا عليه بوجهين الاول انه لا يجوز اخلاء اللفظ عن المعنى والواحد  
 في الجنس والثلاثة في الجمع هو المتيقن بخلاف العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما  
 كان المراد منه هو البعض لا الكل فلا يثبت بالشك والثاني انه قد اشهر انه مامن  
 عام الا وقد خص منه البعض فالخصوص اغلب والعموم اقل واللفظ اذا تردد  
 بين الاكثر والاقل كان جملة على الاكثر اظهر فيكون حقيقة فيه مجازا في الاقل  
 تقبلا للعمارة اجيب عن الاول بانه اثبات اللغة بالترجيح وذال لا يجوز لانما لا يثبت  
 الا بالثقل وبان العموم احوط لاحتمال ان يراد العموم فلو حمله على الخصوص  
 ضاع غيره مما يدخل في العموم فخالف الامر فيما اذا قال اكرم العالم والاحوط  
 اولى وعن الثاني بان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص بمفخص ظاهر  
 في انه للعموم ولا يحمل على الخصوص الا بدليل مخصص وهو من امارات المجاز  
 في الخصوص اذا لحقنا في الاحتياج الى دليل وبان اظهرية كونها للاغلب انما

اختلف في حكم العام من حيث هو عام فعند  
 الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم  
 او خصوص وعند البلخي والجبائي الجزم  
 بالخصوص كالواحد في الجنس والثلاثة في  
 الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور  
 العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناولونه فذهب  
 جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب  
 الشافعي

يكون دليلا على كونها حقيقة فيه اذا لم تكن محتاجة الى الدليل على كونها  
 لذلك الاغلب لكنها محتاجة اليه فلا تكون حقيقة فيه وذهب الجمهور الى  
 انها حقيقة في العموم ثم اختلفوا فذهبت طائفة الى انه يفيد الظن في جميع  
 ما يتناولونه حتى يجب العمل به لا اليقين حتى لا يجب الاعتقاد به ويجوز تخصيصه  
 بخبر الواحد والقياس ابتداء واستدلوا عليه بان كل عام يحتمل التخصيص  
 والتخصيص شائع فيه بمعنى ان العام لا يخلو عنما لا قليلا بمعونة القرآن كما في قوله  
 تعالى ان الله بكل شئ عليم واهنا قالوا ما من عام الا وقد خص منه البعض فلا  
 يكون قطعيا فيما تناوله مع احتمال التخصيص واجيب عنه بانه ان اريد  
 باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافي القطع بالمعنى المراد ههنا  
 وهو عدم الاحتمال الناشئ عن دليل فيبوز ان يكون العام قطعيا مع انه يحتمل  
 الخصوص احتمالا ناشئا لا عن دليل كما ان الخاص قطعي مع احتماله المجاز  
 والنسخ وان اريد انه يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا عن دليل فهو ممنوع وقولهم  
 التخصيص شائع في كل عام وهو دليل الاحتمال قلنا لانسلم ان التخصيص  
 الذي يورث الشبهة والاحتمال شائع بل هو في غاية القلة لانه انما  
 يكون بكلام مستقل موصول بالعام لان ما يكون بغير المستقل  
 او بالمستقل المترابي لا يطلق عليه اسم التخصيص في الاصطلاح ورد هذا الجواب  
 بان مراد الخصم بالتخصيص ليس باصطلاح بل لغوي بمعنى قصر العام على بعض  
 سماته سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول او مترابي وهذا التخصيص  
 شائع في العام فيورث الشبهة في تناوله لجميع افرادهم وذهب مشايخ العراق وعامة  
 المتأخرين الى انه يفيد القطع في جميع ما يتناولونه واستدلوا بوجوه منها ان ابن  
 مسعود احتج بقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن جلهن على  
 ان عتة الحامل المتوفى عنها زوجها بوضع الحمل لا يبعد الاجلين وجعلها  
 ناضحا لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة  
 اشهر وعشرا في مقدار ما يتناولوهما وهو ما اذا توفي عنها زوجها وتكون حاملا  
 لتأخرها نزولا وقد قال علي وابن عباس ان عتة الحامل المتوفى عنها زوجها  
 يبعد الاجلين توفيقا بين الايتين على ماسيا في بيانه ومنها قول علي في تحريم  
 الاختين وطئهما بملك اليدين احلتهما آية وهي قوله تعالى او ما ملكت ايما نكمت فانه  
 يدل على حل وطئ كل امة مملوكة سواء كانت مع اختها في الوطئ او لا بعموم  
 كلمة ما وحرمتها آية اخرى وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين عطفًا على



المحرمات فانه يدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع فكاحا او ملكا  
فتعارض فيرجح المحرم على المبيح فكان الجمع المذكور حراما وواقعه عثمان  
في الاحتجاج بالعام الا انه رجع المبيح عملا بالاصل والحاصل ان الامامين احتجا  
بعموم الايتين ولما تعارض رجع على رضى الله عنه المحرم على المبيح احتياطاً ورجح  
عثمان المبيح على المحرم عملاً بالاصل ومنه ظهر ما في الشرح من الهبة والاولى  
ذكر على كرم الله وجهه بدل عثمان ومن هنا ظهر ايضا انهم استدلوا بالعمومات  
على الاحكام القطعية ولو مخصوصا فانه قد خص من الآية الاولى الامة المجموعية  
والاخت الرضاعية واخت المنكوحة ومن الآية الثانية الجمع بينهما للخدمة  
بعض من الصحابة ولم ينكر عليهما احد فدل على الاجماع ومنها احتجاج ابي  
بكر على الانصار حين طلبوا الامامة بقوله عليه السلام الائمة من قريش  
وقرره الصحابة ومنها احتجاجهم بمنزل السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما  
والزانية والزاني فاجلدوا على عموم الاحكام ولولا ان الصيغة للعموم لما صح  
احتجاجهم في الصور المذكورة فان قيل يجوز ان يكون ذلك لانهما  
بالقرينة اجيب عنه بان فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر  
اصلا لجواز ان يفهم بالقرآن كما ذكره الشارح واستدلوا عليه بالعقل ايضا  
بان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر والحاجة ماسة الى التعبير عنه كما  
المعاني فوجب وضع اللفظ له واجيب عنه بانه قد يستغنى عن الوضع له خاصة  
بالمجاز وبالمشترك كخصوص الروائع والطعوم فانه استغنى فيها عن الوضع بالقييد  
بالإضافة كراثة المسك وطعم العسل وبانه اثبات اللغة بالقياس فلا يجوز وقد  
يستدل عليه ايضا بانه لو جاز ارادة البعض من العام من غير قرينة لارتفع الامان  
عن اللغة لان كل ما وقع في كلام العرب من العام يحتمل الخصوص فلا يستقيم  
ما فهمه السامعون من العموم وعن الشرع ايضا لان عامة خطابات الشرع  
عام فلو جاز ارادة الخصوص من غير قرينة لما صح منا فهم الاحكام بصيغة  
العموم ولما استقام من الحكم بعقوب عبيد من قال كل عبد لي فهو حر فان  
قبل لما لم يكلفنا الله تعالى ما ليس في الوسع سقط اعتبار الارادة الباطنة  
في حق العمل قلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكانها جيت في حق العلم فلم يلزمنا  
الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان  
قلنا لما كان التكليف حسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن  
لم تعتبر الارادة الباطنة في حقنا اصلا لاعلا واقم السبب الظاهر مقام

الباطن يسر اوبق ما يفهم من العموم الظاهر قطعيا وذهب مشايخ سمرقند  
ورئيسهم ابو منصور المازني الى التوقف في الاعتقاد دون العمل واستدلوا عليه  
بان صيغ العموم موضوعة له في اصل الوضع ولكن في عرف الاستعمال صارت  
مشتركة وورودها في النصوص كان في الوقت الذي صارت فيه مشتركة  
فلو اعتقدنا فيها العموم لانا من من الوقوع في الخطأ لاحتمال ان يكون المراد منها  
الخصوص اذا ذكر العمومات غير مستوعبة ولو قلنا بالتوقف في حق العمل ايضا  
او باخص الخصوص لانا من ان يؤدي ذلك الى ترك واجب وارتكاب محذور  
اذا احتمل ارادة العموم قائم ايضا قلنا بالتوقف في الاعتقاد وبالعموم في حق  
العمل احتياطاً وذهب طائفة الى التوقف في الخبر دون الامر والنهي واستدلوا  
عليه بان الاجماع منعقد على التكليف باوامر ونواهي عامة لجميع المكلفين  
فلو لم يكن الامر والنهي للعموم لما كان التكليف عاما بخلاف الخبر اذ ليس فيه  
تكليف فوجب التوقف فيه بالدليل الذي ذكره الفريق الاول وذهب طائفة  
الى التوقف في الامر والنهي دون الخبر واستدلوا عليه بان احتمال الوجوب  
والندب والتعريم والتثنية في حقيقة الامر والنهي وهى الطلب والمنع قائم  
فتوقف فيه ما بخلاف الخبر اذ ليس فيه هذا الاحتمال (قوله حتى يفيد وجوب  
العمل به اه) حتى ابتداء لاجارة ولا عاطفة فيرفع مدخولها لعدم التاسب  
والجازم ويجب ان يكون ما قبلها سببا لما بعدها (قوله بعد الطولي) اى سورة  
البقرة يعنى قوله تعالى واولات الاحمال زلت بعد قوله تعالى والذين يتوفون منكم  
الآية (قوله وان كان من وجه) اى في مقدار ما يتناولها الايمان  
المذكورتان وهو ما اذا توفي عنها زوجها وتكون حاملا لان اولات  
الاحمال لا يتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل وقوله تعالى والذين  
يتوفون منكم لا يتناول الحامل المطلقة فقوله تعالى واولات الاحمال باعتبار  
ايجاب ما يتناولها اعنى عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله  
والذين يتوفون منكم باعتبار ايجاب ما يتناولها اعنى عدة غير الحامل المتوفى عنها  
زوجها باربعة اشهر وعشر لا يكون منسوخا (قوله لان المخصص عندنا  
مغير) واما عند الشافعي فخصر للعام بناء على ان العام عنده دليل فيه شبهة  
فيحتمل الكل والبعض فيبان ارادة البعض تفسير لا تغيير واما عندنا فالعام دليل  
قطعي في الكل فيبان البعض بمخصص مغير لحكمه واعلم ان المراد بالمخصص ههنا  
ما يكون بكلام مستقل لان قصر العام على بعض ما يتناوله اما ان يكون بمقتل

المختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب  
العمل به دون الاعتقاد فيصح تخصيص  
العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس  
استداه (وقطعا) عند مشايخ العراق وعامة  
المأخرين (لاحتجاج اهل اللسان)  
بالعمومات في احكام قطعية كقول ابن  
معود رضى الله عنه ان الحامل المتوفى عنها  
زوجها تعتد بوضع الحمل لا يبعد الاجلين  
لان سورة النساء القصوى زلت بعد الطولي  
قسخت بعمومها خصوص الاولى وان كان  
من وجه وقول على رضى الله عنه في تعريم  
الاختين وطسا بملك البين احثهما آية  
وحرمتها آية والمحرم راجع ونقل ابو بكر رضى  
الله عنه قوله عليه السلام الائمة من قريش  
وقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء  
لانورث وامثال ذلك اكثر من ان يحصى  
لا يقال فهم ذلك بالقرآن لان فتح هذا الباب  
يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز  
ان يفهم بالقرآن فان التاقلين لم يتناولوا  
الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد  
الاستعمال (فلا يخص) فترجع على كون  
العام من حيث هو عام قطعيا اى اذا كان  
العام قطعيا لا يخص (بالتقضى) سواء كان  
قياسا او خبرا واحدا لان المخصص عندنا مغير  
للحكم العام ومغير القطعي لا يكون ظاهرا  
ولهذا شرطنا اتصاله بالعام هذا اذا لم يخص  
استداه بالتقضى واما اذا خص به فيجوز  
تخصيصه بالتقضى فلا يجب اتصاله به وسيجي  
تمام حقيقة ان شاء الله تعالى



(قال الشافعي رحمه الله التخصيص) يعني قصر العام على بعض متناولاته سواء كان بكلام مستقل أولا (محتمل) لانه شائع في العام بمعنى انه لا يتخلو عن التخصيص الا قليلا بمعنى القرآن كقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم حتى صار قولنا ما من عام الا وقد خص منه البعض بمنزلة المثل فالعام العاري عن المخصص ظاهرا بحيث ان يكون مقصورا على البعض بناء على شيوخ ذلك التخصيص (وهو) اي الاحتمال (ينافي القطع) الذي ادعيتوه (فيخص) العام لكونه ظنيا (به) اي بالظن (ابتداء) لان التخصيص عنده تفسير لا تغيير كاسيا في ولهذا يجوز تراخي مطلقا (ظنا) في جوابه (احتمال العام) للتخصيص احتمال (غير ناشئ عن الدليل) اي ليس بمقتضى الهولايافي القطع بالمعنى المراد ههنا فان كثرة التخصيص بالمعنى المذكور لا يصلح ان يكون دليلا على اقتصار الحكم على بعض المسلمات في عام لم يقارنه مخصص (فاذا اختلفا) فترجع على ايجاب الحكم قطعا عندنا وظنا عند الشافعي اي اذا افادنا الخاص حكما مخالفا للحكم العام (تعارض) اي ثبت بينهما حكما خلافا للشافعي لان العام لكونهما قطعيين خلافا للشافعي لان العام الظني لا يعارض الخاص القطعي كما سبق (فان علم التاريخ يخصه) اي الخاص العام (ان تعاربه) في النزول ان كانا من الكتاب او الورد ان كانا من الحديث (ونسخه)

العموم لكان انبسط لسياق الكلام تأمل (قوله اي الاحتمال ينافي القطع) فان قيل ان احتمال المجاز في الخاص مثل احتمال الخصوص في العام فلم كان الخاص قطعيا في مدلوله مع هذا الاحتمال اجيب تارة بان احتمال المجاز في الخاص ليس شائعا شيوع الخصوص في العام حتى نشأ من شيوعه احتمال المجاز فيقتل قطعيته ورد بان لا معنى لاحتمال المجاز لانه ان وجدت القرينة الصارفة عن الحقيقة فالمجاز متيقن وان لم توجد فالحقيقة متيقنة ودفع بان احتمال القرينة كافي في احتمال المجاز وهو قائم اذ لا قطع بعدم القرينة الا نادرا واخرى بان الاحتمال في العام من وجهين المجاز والخصوص وفي الخاص من وجه واحد وهو المجاز فقط ورد بان جهة احتمال الخصوص من جهات المجاز ونعتد جهات المجاز لا يفيد زيادة احتمال اذ لا ترجيح بكثرة الادلة والشهود بل بقوتها (قوله) ولهذا يجوز تراخي مطلقا (قال في باب البيان من التنقيح لافرق عند الشافعي بين التخصيص والاستثناء بناء على ان العام محتمل عنده فعلى هذا كلاهما يكونان تفسيرا عنده لكن الاستثناء لما كان غير مستقل لا بد من اتصاله والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخي وعندنا كلاهما تغيير وهو لا يجوز الامور ولا ينبغي فعلم منه ان التخصيص لغير المستقل وان كان تفسيرا عنده الا انه لا يجوز تراخي قوله مطلقا معناه يجوز تراخي ابتداء وثانيا (قوله بالمعنى المراد ههنا) يعني ان المراد بالقطع في قولنا الخاص يوجب الحكم قطعا ان لا يكون فيه احتمال ناشئ عن دليل لان لا يكون احتمال اصلا فكذا المراد بالقطع في قولنا العام يفيد القطع لمدلوله وما ادعيت من احتمال الخصوص غير ناشئ عن دليل لان ما ذكرتم في مقام الاستدلال من شيوع التخصيص في العام لا يصلح دليلا (قوله بالمعنى المذكور) متعلق بالكثرة والمراد بالمعنى المذكور ما ذكره آتاه بقوله بمعنى انه لا يتخلو عن التخصيص الا قليلا (قوله في عام لم يقارنه مخصص) فيه انه يشعر ان الكثرة بالمعنى المذكور تصلح دليلا على الاقتصار في عام يقارنه المخصص وفيه نظر لان الدليل هو ذلك المخصص لا الكثرة بالمعنى المذكور (قوله فان علم التاريخ) اعلم ان الخاص والعام اذا تعارضا بان يدل احدهما على ثبوت حكم والاخر على انتفاءه فاما ان يعلم تأخير احدهما عن الآخر او لا يعلم فان علم التأخير اما الخاص او العام فعلى الاول يكون الخاص مخصصا للعام ان كان موصولا به نحو احل الله البيع وحرم الربا ونحوه في قدر ما تناولا ان كان متراخيا عنه وخصوصا من وجه نحو قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وقوله تعالى واولات

اي الخاص العام (في قدر ما تناولا ان تراخي) اي الخاص سواء كان بينهما عموم وخصوص مطلق او من وجه الاول نحو قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربا الآية والناس في قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية وقوله تعالى واولات الاحال اجلهن الآية على رأي ابن مسعود رضي الله عنه فان قوله تعالى واولات الاحال متراخي عن قوله والذين يتوفون منكم فيكون ناسخا له في حق الحامل المتوفى عنها زوجها وفائدة كونه ناسخا لا مخصصا ان العام حينئذ يكون قطعيا في الباقي لا كالعالم المخصص منه البعض فانه ثاني في الباقي كما سياتي وانما اشترط في التخصيص المقارنة وفي النسخ التراخي لان عمل المخصص بطريق التغيير والدفع والمغير الدافع يجب ان يكون موصولا وعمل النسخ بطريق التبديل والرفع والمبدل الراجع يجب ان يكون متراخيا توضحه ان التخصيص بيان ان الافراد التي تناولها العام ظاهرة غير داخلية في الحكم فوجب اتصال المخصص اذ لو تراخي لدخل تلك الافراد في الحكم فلا معنى بعده لبيان عدم دخولها في الحكم والنسخ بيان ان الافراد الداخلة في الحكم ايضا الى الآن خرجت عنه من بعد فوجب التراخي لدخل في الحكم ثم تخرج فان قيل يلزم من هذا ان لا يجوز تخصيص كل من القياس وخبر الواحد



للعام المخصوص من الكتاب لقطع تراخيه  
 عنه وسيأتي جوازه قلنا لم يشترط الاتصال  
 في مطلق المخصص بل في المخصص المغير وهو  
 ليس الا المخصص الاول فان المفهوم من كلام  
 المشايخ ان ما بعده تفسير لا تغيير قال الامام  
 شمس الاثمة السرخسي ثم اختلف العلماء في  
 جواز تأخير دليل المخصوص في العموم فقال  
 علماءنا دليل المخصوص اذا اقترن بالعموم  
 يكون بيانا واذا تأخر لم يكن بيانا بل يكون  
 نسخا وقال الشافعي يكون بيانا سواء كان  
 متصلا بالعموم او منفصلا عنه وانما يتنى هذا  
 الخلاف على الاصل قلنا ان مطلق العام عندنا  
 يوجب الحكم فيما تناوله قطعاً كالتخصص وعند  
 الشافعي يوجب الحكم على احتمال المخصوص  
 بنبذ العام الذي ثبت خصوصه بالدليل  
 فيكون دليل المخصوص على مذهبه فيما  
 بيان التفسير لا بيان التغيير فيصير موصولا  
 ومنفصلا وعندنا لما كان العام المطلق موجبا  
 للحكم قطعاً فالدليل المخصوص فيه يكون مغيرا  
 لهذا الحكم من القطع الى الاحتمال فان العام  
 الذي دخله خصوص لا يكون حكمه عندنا  
 بمنزلة العام الذي لم يدخله خصوص  
 (وينسخ) الخاص (به) اي بالعام (ان  
 تقدم) الخاص على العام هذا كله ان علم  
 التاريخ (وان جهل حل على المقارنة) اي  
 مقارنة العام للخاص لا تراخي احدهما عن  
 الاخر فلا يلزم الترجيح بلا مرجح

حل على المقارنة لا على تأخير احدهما لاموصولا ولا تراخيا وان جاز في نفس  
 الامر ان يكون احدهما ناسخا للآخر بان يكون متأخرا متراخيا عنه  
 ان كان المؤخر خاصا او متأخرا مطلقا ان كان المتأخر عاما وان يكون  
 الخاص مخصصا للعام بان يكون متأخرا موصولا ففي كلامه اجمال  
 (قوله دونه) اي دون العام لانه محتمل لا قطعي (قوله ويرده اتفاق اهل  
 العرف) فانه يدل على ان العام لم يخص بالخاص المتقدم (قوله ومنه تخصيص  
 الصبي والمجنون) اي من قبيل التخصيص بالعقل (قوله وأوتيت من كل شيء)  
 فيه اشارة الى الرد على من زعم ان التخصيص لا يجري في الخير كالنسخ (قوله  
 المدرك بالحس هو ان له كذا وكذا) فيه ان المدرك بالحس ليس ان له كذا وكذا لان  
 هذا الكون يدرك بالعقل لا بالحس والمدرك بالحس هو نفس كذا اي المشار اليه  
 بكذا فالاولى ان يقول ان المدرك بالحس انما هو كذا وكذا واما ان له كذا وكذا  
 فاما يدرك بالعقل كما ان ليس له غير ذلك يدرك بالعقل ثم الظاهر من هذا التقرير  
 والجواب الذي ذكره ان معنى التخصيص هو قصر العام على بعض افراده ونفيه عن  
 بعض آخر من افراده وهذا قول يفهمه الخلاف وهو خلاف المذهب فالاولى  
 ان يترك قوله واما انه ليس له غير ذلك ويقول المدرك بالحس هو كذا وكذا واما ان له  
 كذا فاما هو بالعقل لا غير لان معنى التخصيص عندنا ان يدل على الحكم في بعض  
 افراد العام ولا يدل عليه في البعض الاخر لا تقيلا ولا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل  
 آخر ولو انعدم انعدم بالعدم الاصل فان قيل لو كان معنى التخصيص ذلك لزم ان  
 يكون مثل جاء في زيد من باب التخصيص والقصر لانه يدل على الحكم في البعض  
 فقط من غير تعرض للنفي والاثبات قلنا كلامنا في تخصيص العام لا مطلق  
 التخصيص فلا يرد ذلك ثم الجواب الذي ذكره مبنى على ان المدرك للكيانيات  
 والجزئيات هو العقل والحواس آلات له كالسكين للقطع واما على القول بان مدرك  
 الجزئيات هو الحواس فلا (قوله نحو لانا كل رأسا) اي لو حلق لانا كل رأسا  
 فالرأس وان كان مستعملا عرفا في رأس كل حيوان الا انه غير مراد عادة اذ لا  
 تدخل فيه عادة رأس العصفور والجراد فيخص بما يكون متعارفا باعتبار ان يكس  
 في التناهي وسباع في الاسواق مشويا وباختلاف العرف والعادات بحسب الازمنة  
 والامكنة خصه ابو حنيفة اولا برأس البقر والغنم والابل وثانيا برأس الغنم والبقر  
 وصاحبه برأس الغنم ذكره محمد في الجامع الصغير (قوله لا يقع على المكاتب)  
 لان الملك فيه ضعيف فلا يقع لفظ المملوك عليه ويقع على الكامل ويسمى هذا

فثبت بينهما حكم المعارضة في تناولهما  
 (قال الشافعي يخص) العام (به) اي بالخاص  
 (مطلقا) اي سواء تقدم او تاخر او جهل  
 التاريخ لقطعية الخاص دونه ويرده اتفاق  
 اهل العرف على اندراج زيد في قول المولى  
 لعبد لا تضرب احدا بعد قوله اضرب زيدا  
 (واذا خص) العام (بكلام) احتراز عن  
 العقل نحو خالق كل شيء فان مجرد العقل  
 يخص ذاته تعالى منه ومنه تخصيص  
 الصبي والمجنون من خطابات الشرع وعن  
 الحس نحو وأوتيت من كل شيء فان قيل  
 المدرك بالحس هو ان له كذا وكذا واما انه  
 ليس له غير ذلك فاما هو بالعقل لا غير قلنا معنى  
 تخصيص العقل بواسطة الحس واستعانة  
 فلا اشكال وعن العادة نحو لانا كل رأسا  
 فيقع على المتعارف وعن تفاوت بعض  
 الافراد اما بالنقصان نحو كل مملوك لي كذا  
 حيث لا يقع على المكاتب او بالزيادة  
 كالنكحة



كلاما متشككا وكذا ما يختلف بالزيادة والنقصان فان قيل اذا كان الملك فيه ناقصا فكيف تآدى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد قلنا ان حصول الكفارة به باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه عبد مابق عليه درهم وانه يحتمل الفسخ ونقصان الملك لا يستلزم نقصان الرق ولا ينافي كماله فان قيل سئلنا ذلك لكن قصاته ينافي الكفارة لانه شرط فيها قلنا انه انما اشترط في الكفارة بقدر ما يصح به الاعتاق وهو حاصل في المكاتب لا كماله بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لان ما ثبت فيهما من جهة العتق لا يحتمل الفسخ (قوله لا يقع على العنب) اي عند ابي حنيفة واما عندهما فالنا كاهة تقع على العنب والرطب والرمان لان الناكاهة اسم لما يتفكه به بعد الطعام او قبله وهذا المعنى موجود في كل من العنب والرطب والرمان فيصح اطلاقه عليها وقال ابو حنيفة ان كلاما منها وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيها معنى زائدا على معنى التفكه وهو التلذذ والتمتع اعني الغذاء آتية وقوام البدن وهذه الزيادة تخصها من مطلق اسم الناكاهة فلا ينصرف اليها بدون النية وفي الخلاصة لو حلف لا يأكل فاكهة ولا نية له اجعوا انه لو اكل تينا او مشمشا او خوخا او سفر جلا او كثرى او قضا حايحت واجعوا ايضا انه لو اكل خيارا او قضا او جوزا لا يحث ولو اكل عنب او رمانا او رطبا لا يحث عند ابي حنيفة خلافا لهما (قوله فان كلامها) اي من العقل والحس والعادة والنقصان والزيادة لا يخفى عليك ان الظاهر من كلامه ان لا فرق بين هذه الاشياء الخمسة في جعل العام ظنيا ان كان المخصوص مجهولا والا يكن قطعيا في الباقي لكنه قال في التلويح ان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا في الباقي لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضي العقل اخراجه فهو مخرج قطعيا ويقتضي في الباقي قطعيا على ما كان كما في الاستثناء اذا كان المستثنى معلوما فان قيل ان العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم مما يمنع على الكنى دون البعض مثل الرجال في الدار فالاولى ان يفصل كما في الاستثناء ويجعل قطعيا اذا كان المخصوص معلوما كما في الخطابات التي خص منها الصبي والمجنون ويجعل ظنيا اذا كان المخصوص مجهولا اجيب عنه تارة بان الكلام فيها هو من خطابات الشرع لا في مطلق العام المخصوص كيف والمجنون عنه الادلة الشرعية والتعميم خلاف الاصل ولان لم ان العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول من خطابات الشرع فمن ادعى فعلية البيان ورد بان استثناء المجهول ايضا غير واقع كما في خطابات الشرع ولو كان الكلام في هذا المقام

في خطابات الشرع لما كان وجه لقولهم وان كان المخرج بغير مستقل مجهول فلم يصح حجة الان بين المراد واخرى بان اخراج ما ليس بمعقول غير معقول لان الكلام في المخصص العقلي والعقل لا يقدر على تخصيص ما لا يدركه ورد بان المراد من المجهول ليس المجهول من كل الوجوه حتى يرد عليه ذلك بل المجهول من وجه ويمكن ان يجاب عنه باخرى ايضا بان يقال لا نسلم ان المخصص في مثل الرجال في الدار هو العقل بل هو الحس بمدخلية العقل لان الحصول في الدار من قبيل المحسوسات لامن قبيل المعقولات وان كان المخصص غير العقل والكلام من الحس والعادة والزيادة والنقصان فالظاهر انه لا يبي قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعيا قطهر الفرق بين العقل وغيره (قوله قلنا لا يتصور التراخي) اجاب في التلويح بان تخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يقيد بعدم التراخي ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخي والقول بان تخصيص لا يطلق الا على غير التراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الايات ببعض مع التراخي وانما عدل الشارح عن هذا الجواب لورود المنع عليه باننا لا نسلم اطلاق لفظ تخصيص على ما يتناول النسخ في كلام من يعتد به ولو ثبت فهو مجهول على المعنى اللغوي والكلام في الاصطلاح ولانه يستلزم ان يكون تخصيص تلك الاشياء نخصا وليس كذلك (قوله لا يسمى عندنا مخصصا) لان عمل تخصيص عندنا على سبيل المعارضة من حيث الصفة وان كان على سبيل البيان من حيث الحكم وليس عمل هذه الاشياء كذلك (قوله لانه) راجع الى مورث الشبهة (قوله او احتماله) راجع الى المخصص (قوله وان كان مجهولا) اي ان كان المخرج مجهولا (قوله يتناول الباقي) اي يتناول العام الباقي من المخرج تناولا قطعيا (قوله ايضا) اي كاستثناء ونحوه (قوله لان المخرج به) اي بالناسخ (قوله ان كان مجهولا) بان يكون ما يتناوله الناسخ مجهولا وبسمى هذا ناسخا مجهولا (قوله سقط بنفسه) اي سقط ذلك الناسخ المجهول في نفسه لان المجهول لا يصلح ناسخا وقوله ولا تعتدى جهالته الى العام تفسير لسقوطه بنفسه واذا سقط بنفسه ولم تعتد جهالته الى العام المتقدم بقى العام قطعيا كما كان لان المجهول لما لم يصلح ناسخا يدخل الشك في سقوطه

قلنا لا يتصور التراخي فيما سوى العرف حتى يحتاج الى التقييد بالاتصال وقد ترك التقييد للاعتناء على ما سبق من اشتراط الاتصال في تخصيص (مستقل) احتراز عن الاستثناء والشرط والغاية وبدل البعض فان شيئا منها مع انه لا يسمى عندنا مخصصا لا يجعل العام دليلا ظنيا بل المخرج ان كان معلوما فالعام دليل بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتماله التعليل وغير المستقل لا يحتمله وان كان مجهولا كما اذا قال عبده احرارا لا بعضا اورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح للحمية الا ان بين المراد (موصول) احتراز عن النسخ فانه ايضا مع انه لا يسمى تخصيصا عندنا لا يجعل العام ظنيا في الباقي لان المخرج به ان كان مجهولا سقط بنفسه ولا تعتدى جهالته الى العام فيبقى كما كان وان كان معلوما يتناول الباقي قطعيا

حيث لا يقع على العنب فان كلاما منها وان سمينا مخصصا لكنه لا يجعل العام ظنيا في الباقي مطلقا بل ان اقتضى خروج بعض معلوم يكون العام في الباقي قطعيا وان اقتضى خروج بعض مجهول يكون فيه ظنيا فان قيل جعل كل منها مخصصا بلا تفرقة بين التراخي وغيره ينافي قولهم ان التراخي نسخ لا تخصيص



فلا يسقط بالشك لانه قطعي يقينا واليقين لا يزول بالشك لانه تمكنت فيه شبه جهالة فاورثت زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم (قوله حتى لا يعلم قدر المخرج) لان الناسخ اذا احتمل التعليل يحتمل وجود العلة في اى فرد من افراد العام من غير تعيين فرد فلا يعلم قدر المخرج (قوله لاستلزامه) وجه الاستلزام ان الناسخ اذا كان معطلا يلزم ان يكون كل ما توجد فيه تلك العلة من افراد العام منسوخا بالقياس على المنسوخ المنصوص والقياس لا يصلح ان يكون ناسخا للنص (قوله من القياس) فيه اشارة الى ان العام المنصوص منه البعض دون خبر الواحد في الدرجة لان خبر الواحد لا يجوز تخصيصه بالقياس حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وحكموا باتفاض الوضوء في صلاة ذات ركوع ومجودا ديت مع الامام عملا بخبر الواحد وكذا رجحوا خبر الاكل ناسيا على القياس وحكموا بانه لا يفطر به مع ان القياس ان يفطر بالاكل وانما كان ذلك دون خبر الواحد لان ثبوت الحكم فيها وراه المنصوص انما هو مع شك واحتمال في اصله فيجوز ان يعارضه القياس ويخصه بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوى او ميله الى الكذب فلا يصلح القياس معارضه (قوله وقد علل كونه ظنيا) اختلفوا في العام المقصور على البعض في فصلين احدهما انه بعد القصير هل يبقى عاما في الباقي بطريق الحقيقة او يصير مجازا وسأقي بيانه والثاني انه هل يبقى حجة بعده او لا فنقول ان العام المقصور على البعض اما ان يكون مقصورا عليه بغير مستقل او بمستقل فعلى الاول ان كان المنصوص من المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبله لعدم مورث الشبهة وان كان مجهولا لم يبق حجة اصلا لانه جهالة في الباقي الا ان يبين المراد وعلى الثاني اما ان يكون المنصوص عقلا او كلاما او غيرهما فان كان عقلا كان العام قطعيا في الباقي لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضى العقل تخصيصه فهو مخصص والباقي يبقى على ما كان كما في الاستثناء المعلوم وان كان غير العقل والكلام فالظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم الاطلاع على تفاصيل الاشياء الا ان يعلم القدر المنصوص قطعيا وان كان كلاما فحيث اختلاف كثير ذكر المصنف اربعة اقوال الاول وهو المختار عندنا محابنا انه حجة ظنية فيما بقي بعد القصير سواء كان المنصوص مجهولا او معلوما حتى جاز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد اما كونه حجة فلا احتياج الدلف من العمادة وغيرهم بالعمومات المنصوص

لانه لا يحتمل التعليل حتى لا يعلم قدر المخرج (يكون) ذلك العام المنصوص منه البعض (دليلا ظنيا فيخص) تفريع على كونه ظنيا (بالظني) من القياس وخبر الواحد لان الظني يفسر الظن وقد سبق ان هذا التخصيص تفسير وقد علل كونه ظنيا فيما اذا كان متناوله مجهولا

منها البعض شائعا من غير نص كير فكان اجاعا فان عليا رضى الله عنه احتج في جواز الجمع بين الاختين وطشامك عين بقوله تعالى او املكتم ايمانكم وقال احلتهما آية وقرأها مع ان الاخوات والبنات مخصوصة منه واحتجت فاطمة رضى الله عنها على ابي بكر رضى الله عنه في ميراثها بقوله تعالى يوصيكم الله مع ان الكافر والقاتل خصامنه ولم ينكرها العمادة بل عدل ابو بكر في حرمانها الى قوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث واستدل ابو حنيفة على فساد البيع بالشرط بنبي النبي عليه السلام عن بيع وشرط مع ان شرط الخيار قد خص منه وعلى استحقاق الشفعة بالحوار بقوله عليه السلام الجار احق مع ان الجار عند الشريك لا يكون احق على كونه حجة توضيحه ان التخصيص يشبه الاستثناء بسبب حكمه وانهما اشترط فيه المقارنة ونسبه الناسخ بصيغته لانه نص مستقل قائم بصيغة مفيد بنفسه كالناسخ فصار مستقلا من وجه دون وجه فان كان مجهولا كما في احل الله البيع وحرم الربا من جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا تعدى جهالته الى العام لان قصاله عنه كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة في العام وسقوط الاحتجاج به لتعدى جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول فاذا كان كذلك وقع الشك في سقوط الاحتجاج بالعام وقد كان ثابتا يقين فلا يزول بالشك بل تممكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فوجب العمل به دون الاعتقاد وان كان معلوما كالمستأمن فانه خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله وان احد من المشركين استجارك فآجره فعلى ما قرره الشارح يصح تعليله لان الاصل في النصوص المستقلة التعليل واذا صح تعليله فلا يخلو اما ان تدرك علة او لم تدرك فان لم تدرك فاحتمال التعليل باقى على ما هو الاصل في النصوص المستقلة واذا دركت فاما ان تعين العلة او لم تعين وان لم تعين فاحتمال علة اخرى قائم اذ العلة متراجعة وان تعينت لا يدري انها في اى قدر من الافراد توجد العلة وكل هذا الاحتمال يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت انه ثابت يقين والشك لا يوجب زوال اليقين لانه يورث شبهة توجب العمل دون العلم فلم يطل الاحتجاج به بالكلية بل كان ظنيا واما على ما قرره القوم فهو انه اذا كان معلوما فله جهتان جهة استقلاله لشبهه بالناسخ وجهة عدم استقلاله لشبهه بالاستثناء فمن حيث استقلاله يصح تعليله على ما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة في الباقي اذ لا يدري كية الخارج لجهالة ما دخل تحت العلة

بقوله (لشبه الاستثناء والنسخ في المجهول) يعنى ان التخصيص يشبه الاستثناء بحكمه لانه الدفع وبيان عدم الدخول تحت حكم العام لا رفع حكم العام عن البعض بعد ثبوته ونسبه النسخ بصيغته لاستقلاله وافادته بنفسه فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل في التردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفى حظا من كل منهما ولا يطل احدهما بالكلية فالتخصيص ان كان متناوله مجهولا عند السامع من جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا تعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة في العام وسقوط الاحتجاج به كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا يقين فلا يزول بالشك بل تممكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وعلل كونه ظنيا فيما اذا كان متناوله معلوما بقوله



ويلازم منه جهالة العام فلا يبقى العام حجة ومن حيث عدم استقلاله لا يصح  
تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء فيجب ان يبقى العام حجة قطعية على حاله  
لان ما يقتضى المخصص خروجه فهو خارج وغيره باقى على حاله تحت العام  
كافى الاستثناء المعلوم فلا جهالة في العام اصلا فوقع الشك في الاحتجاج به  
وقد ثبت قطعا صحة الاحتجاج به فلا يطل بالشك وانما عدل الشارح عن  
هذا التقرير لانه يرد عليه لزوم بطلان الاحتجاج بالعام بالكلية على ما ذكره  
ولا يدفع بالقول بنسبه الاستثناء لانه لا يمنع صحة التعليل ووجه الزوم  
ظاهر ولا يخفى عليك ان هذا الاراد يرد على تقرير الشارح ايضا لان القول  
بصحة التعليل مأخوذ فيه ايضا ولا ينفعه التعرض الى تفصيل العلة بانها  
مدرسة او غير مدرسة متعينة او غير متعينة ولا عدم التعرض الى شبهه  
بالاستثناء وما يدفع به هذا الاراد عن تقرير الشارح من ان اليقين لا يزول  
بالشك يدفع به ايضا عن تقرير القوم فان قيل انهم قالوا ان المخصص المعلوم  
كالناسخ والناسخ لا يقبل التعليل فكيف يقبله المخصص اجيب بان الناسخ  
اذا ورد معلوما في بعض ما يتناوله العام انما لا يغير الحكم فيما بقي تحت العام  
باحتمال التعليل لانه يعمل بطريق الرفع والمعارضة لا على طريق الدفع وبيان  
عدم دخول المخصص تحت حكم العام وحينئذ لو كان الناسخ معطلا  
يلزم معارضة العلة للنص وذا لا يجوز فيسقط الناسخ في نفسه ولا يغير الحكم  
في الباقي باحتمال التعليل بخلاف المخصص فانه يعمل بطريق الدفع وبيان  
عدم الدخول تحت العام ولوعلى فلا يلزم معارضة العلة للنص فيجوز تعليله  
(قوله لنسبه الاستثناء والنسخ في المجهول) قيدها بالمجهول مع ان هذه  
المشابهة قائمة في المخصص المعلوم ايضا كما صرح به في شروح البرزوى لانه على  
كونه ظنيا فما كان المخصص معلوما بصحة التعليل من غير تعرض الى شبهه  
بالاستثناء والنسخ فلذا قيدها بالمجهول بخلاف ما ذكره القوم فانهم عللوا كونه  
حجة ظنية في المجهول والمعلوم بنسبه بالاستثناء والنسخ فلم يقيدها بالمجهول لكن  
شبهه بالناسخ في المعلوم بمجرد كونه مستقلا كالناسخ لا بصحة تعليله ايضا كما  
صرح به في التوضيح حيث قال لا يريد بقوله فلنسبه الاول انه من حيث انه يشابه  
الناسخ الى آخره (قوله يعنى ان المخصص) اى المخصص في المرة الاولى  
اذا الكلام فيه وحكم المخصص في المرة الثانية ليس الدفع والتفسير بل هو  
التفسير (قوله بحكمه) الباء فيه سببية وكذا في بصيغته (قوله لا يرد عليه)

لا يخفى

لا يخفى عليك ان هذا انما يرد على تقرير القوم بناء على ان شبه الاستثناء ليس  
مذهبهم وانما هو مذهب الجبائي لانه لو كان مذهبهم كالشبه بالنسخ يقعهم ذلك  
لانه حينئذ يمنع عندهم صحة التعليل (قوله فعلى التقديرين يكون العام في الباقي  
قطعيًا) اما على تقدير كونه مجبولا فلحقوطه في نفسه لانه حينئذ لا تعتدى  
جهالته الى الباقي بعد النسخ واما على تقدير كونه معلوما فعدم صحة تعليله  
اذ لو صح تعليله لم يمكن الشبهة فيه على ما تقدم (قوله والتخصيص مثله) اى  
مثل النسخ في صورتين (قوله لانه حقيقة من حيث التناول) هذا  
مختار صاحب التقيج كما سياتى مصرحا (قوله اعلم انهم اختلفوا في العام  
المخرج منه بعض الافراد) على تسعة اقوال قال شمس الاثمة وهو مختار المصنف  
والخطاب لانه حقيقة في الباقي مطلقا وقيل انه مجاز فيه مطلقا واختاره ابن  
الحاجب وقال ابو بكر الرازى انه حقيقة فيه ان كان الباقي غير مخصص  
والافهو مجاز فيه وقال ابو الحسين البصرى انه حقيقة فيه ان كان التخصيص  
بغير مستقل ومجاز ان كان بمستقل من عقل او سمع وقال القاضي عبد الجبار  
انه حقيقة فيه ان كان التخصيص بشرط اوصفة وان كان بغيرهما فمجاز  
وقيل انه حقيقة فيه ان كان التخصيص بدليل لفظي متصل بالاستثناء  
والشرط والغاية والصفة او منفصل كالكلام المستقل والناسخ  
والانجياز وقال امام الحرمين انه حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار  
عليه سواء بمستقل او بغير مستقل وقيل ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل  
حقيقة في الباقي وان كان بمستقل فمجاز فيه من حيث الاقتصار عليه وحقيقة  
من حيث التناول له واحتج شمس الاثمة بوجهين احدهما ان اللفظ يتناول  
الباقي بعد اخراج البعض تناوله قبله فكان حقيقة بعده كما كان قبله وهذا  
خلاصة ما نقله الشارح عن شمس الاثمة من ان ما وراء المخصص يتناوله  
موجب الكلام على انه كل لا على انه بعض والثاني ان الباقي بعد اخراج يسبق  
الى الفهم سبقه قبله وهذا سبق اشارة الحقيقة فان قيل انما يسبق عند قرينة  
المخصص وهذا من امارات الجواز قلنا ان القرينة انما يحتاج اليها لاجزاء  
البعض لا لسبق الباقي الى الفهم واحتج ابن الحاجب بوجهين ايضا احدهما انه  
لو كان حقيقة في الباقي لم الاشتراك بين المجموع وبين الباقي والاشتراك  
خلاف الاصل اجيب عنه بان الاشتراك انما يلزم ان لو كان في المجموع والباقي  
بوضعين مستقلين وليس كذلك لان استعماله في الباقي بالوضع الاول بعينه

فعلى التقديرين يكون العام في الباقي قطعيًا  
والتخصيص مثله فيكون حكمه ايضا كذلك  
(وقيل لا يبقى حجة) معلوما كان المخصص  
او مجبولا (كلا استثناء المجهول) اما  
اذا كان مجبولا فظاهر واما اذا كان معلوما  
فالظاهر ان يكون معطلا لانه كلام مستقل  
ولا يدري كم خرج بالتعليل فيبقى الباقي  
مجبولا (وقيل بالقطعية ان علم المخصص)  
كلا استثناء المعلوم فان كلا منهما لبيان انه  
لم يدخل في الحكم فلا يقبل التعليل اذ  
الاستثناء لعدم استقلاله لا يقبله والمستثنى  
منه حجة قطعية في الباقي فكذا ما في حكمه  
(والا) اى وان لم يعلم المخصص (فعدم  
الحجة) كلا استثناء المجهول والحاصل ان  
القاتل الاول اعتبر شبه النسخ فقط والثاني  
شبه الاستثناء المجهول فقط والثالث شبه  
الاستثناء المعلوم في المعلوم والمجهول في  
المجهول ونحن اعتبرنا شبه الاستثناء  
والنسخ في المجهول وصحة التعليل في المعلوم  
(وهو) اى العام في الباقي بعد الاخراج  
لبعض الافراد ولم يقل بعد التخصيص ليشمل  
غير المستقل والنسخ ايضا (حقيقة مطلقا)  
لانه حقيقة من حيث التناول للباقي مجاز  
من حيث الاقتصار على ذلك الباقي وعدم  
تناوله للافراد المخصوصة كما تناوله اولا اعلم  
انهم اختلفوا في العام المخرج منه بعض  
الافراد اهو حقيقة في الباقي ام مجاز

(وصحة التعليل في المعلوم) يعنى ان اخصص  
ان كان متناوفا معلوما عند السامع يصح  
تعليله فاذا لم تدرك علة فاحتمال التعليل باقى  
على ما هو الاصل في النصوص واذا ادركت  
فاحتمال الغير قائم لما في العلة من التزامهم  
وبعد ما تعينت لا يدري انها في اى قدر من  
الافراد توجد وكل هذا اوجب تمكن النسبة  
فيه لما عرفت انه ثابت يقين والشك لا يوجب  
زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا وانما  
عدل عن تقرير القوم حيث قالوا وان كان  
معلوما فن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو  
الاصل في النصوص المستقلة فيوجب  
جهالة في الباقي اذ لا يدرك لكية الخارج فينبغي  
ان لا يبقى العام حجة ومن جهة عدم استقلاله  
لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء  
فيجب ان يبقى العام على حاله فوقع الشك وهو  
لا يطل اصل الحجة بل وصفها وهو القطع  
لما يرد عليه انكم قائلون بصحة تعليله فيجب ان  
يسقط العام عنكم بالتخصيص ولا يتفككم  
شبه الاستثناء لانه لا يمنع عنكم التعليل  
(وقيل في) العام بعد التخصيص (قطعيًا)  
سواء كان المخصص معلوما او مجبولا  
(اعتبار بالناسخ) فانه لما شبه الناسخ بصيغته  
اعتبر حاله فان الناسخ ان كان مجبولا يسقط  
بنفسه وان كان معلوما لا يصح تعليله  
لاستلزامه كون القياس ناسخا



الثاني انه لو كان حقيقة في الباقي لما احتاج عند الاطلاق الى قرينة قلنا احتياجه الى القرينة ليس للاطلاق عليه بل لخراج البعض وبعد الاخراج بالقرينة يسبق الباقي الى الفهم بلا قرينة واحتج الرازي بانه اذا كان الباقي غير منحصركان العموم باقيا فكان على حقيقته بخلاف ما اذا لم يكن كذلك اجيب عنه بان العام موضوع لكثير غير محصور ولا يخفى عليك انه بعد اخراج بعض غير محصور لا يكون محصورا فلا معنى للتقييد المذكور واحتج ابو الحسين بان ما لا يستقل من القرآن المختصة لو كان يوجب التجوز في العام المخرج منه البعض لزم ان يكون نحو مسلمين والمسلم مجازا لان حرف الجمع والتعريف اخرجا مدخولهما عن حقائقهما الى معنى زائد كحرف الشرط والاستثناء واللازم باطل فكذلك الملزوم اجيب عنه بان حرف الجمع في مسلمين كالف ضارب فكما ان الالف في ضارب لا يكون كلمة دالة على معنى كذلك حرف الجمع لم يكن كلمة موضوعة لمعنى بل الموضوع لمعنى هو مجموع مسلمين غايته ان احد جزأي الدال علامة على المدلول وهو معنى الجمع بخلاف لفظ العام نحو الرجال اذا قيد بشرط اوصفة او استثناء فان الرجال وحده وضع للعموم فيكون حقيقة فيه واذا زيد عليه شرط اوصفة او استثناء لم يبق العموم فلا يكون حقيقة في الباقي والالف واللام في نحو المسلم وان كانت كلمة اسما او حرفا على اختلاف المذهبين الا انه بعد التركيب قد بقي كل واحد من الجزأين دالا على ما وضع له فيبقى حقيقة كما كان من قبل زيد قائم بخلاف كل واحد من الشرط والصفة والاستثناء فانه اذا قيد العام به لم يبق العام دالا على ما وضع له قبل التقييد فلا يكون العام حقيقة بعد تقييده به واحتج القاضي ابو بكر بمثل ما احتج به ابو الحسين الا ان الصفة عنده قرينة مستقلة لجواز استعمالها بدون الموصوف بخلاف الشرط والاستثناء واحتج عبد الجبار ايضا بذلك الا ان الاستثناء عنده ليس بتخصيص واحتج من فرق بين القرآن اللفظية والعقلية بان القرآن اللفظية لو كانت موجبة لكون العام مخصوص مجازا في الباقي لكان نحو مسلمين والمسلم ونحو الف سنة الاخسين مجازا لما ذكر في قول ابي الحسين واجيب عنه بان هذا اضعف من دليل ابي الحسين لان الجامع في دليل ابي الحسين كون القرآن اللفظية غير مستقلة وهنا كون اللفظية اعم من ان تكون مستقلة او غير مستقلة فالجامع ثمة اخص وكلما كان الجامع اعم كان القياس اضعف واحتج امام الحرمين بان تناول العام لافراده بمنزلة تكرار الاحاد فان قولك جاء الرجال كقولك جاء رجل ورجل ورجل الا انه اختصر عند اطلاق العام فكما ان

اخراج بعض الاحاد المستكررة لا يوجب التجوز في الباقي كذلك اخراج بعض الاحاد من العام لا يوجب وجبه واجيب باننا لانسلم ان تناول العام كتكرار الاحاد فان تناول العام بطريق الظهور والتحول لا بطريق النص فيمكن اخراج البعض منه فاذا خص خرج بعض الافراد قطعافيه يكون مجازا في الباقي بخلاف المتكرر فانه نص في كل واحد من افراده فلم يمكن اخراج شيء منها فبقى حقيقة واحتج من فرق بين المستقل وغير المستقل على كونه حقيقة في الباقي فيما اذا كان بغير مستقل بان اللفظ الذي اخرج منه البعض با استثناء او شرط اوصفة او غاية موضوع للباقي فيكون حقيقة فيه واعترض عليه بانه ان اراد الوضع الشخصي بمعنى انه وضع للجموع عند الاطلاق وللباقي عند القرينة من الاستثناء والشرط وغيرهما فهو ممنوع والالكان مشتركا لا عاما وان اراد الوضع النوعي بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا قرن بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي فاللفظ بهذا الوضع لا يكون حقيقة لان المجاز ايضا كذلك واجيب بانه شخصي للكل نوعي للباقي فلا اشتراك لاختلاف الوضعين وعلى كونه مجازا في الباقي من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث تناول فيما اذا كان بمستقل بانه موضوع للكل فاذا اخرج منه البعض بمستقل بقي مستعملا في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا انه يتناول الباقي كما كان يتناوله قبل التخصيص فيكون حقيقة فيه من هذه الحقيقة وقد صرحوا بان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا بالحسينين واعترض عليه بان ما صرحوا انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة فيه او غيره فيكون مجازا وفيما نحن فيه ان الباقي ليس نفس الموضوع له فيكون مجازا فيه لعدم تعدد الوضع اجيب عنه بوجوه الاول انهم صرحوا في باب المجاز بان لفظ الدابة حقيقة في الفرس بحسب اللغة باعتبارانه من افراد ما يدب على الارض ومجازا فيه بحسب اللغة ايضا باعتبارانه من افراد ذوات الاربع الثاني ان ههنا ايضا وضعين شخصي للكل نوعي للباقي ولا يلزمه الاشتراك لاختلاف الوضعين جنسا الثالث سلمنا ان الباقي غير الموضوع له لكونه لانسلم ان كل لفظ مستعمل في غير الموضوع له مجازا وانما يكون مجازا اذا كانت ارادته باستعمال ثاني وليس كذلك فيما نحن فيه بل بالاستعمال الاول وانما طرأ عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغير في الاستعمال الرابع لانسلم ان الباقي غير الموضوع له بل جزؤه والجزء ليس غير



والثمرة صحة الاستدلال بعمومه قبل مبنى  
على اشتراط الاستغراق او الاكتفاء على  
انظام جمع من السميات والصحيح انه خلاف  
مبدأ اذا كثر متطرى الاستغراق ايضا على  
انه حقيقة وهو المختار عند نفس الأئمة  
حيث قال دعوى انه يصير مجازا كلام  
لا معنى له فان الحقيقة ما يكون معدولا به عن  
في موضوعه والمجاز ما يكون معدولا به عن  
موضوعه واذا كانت صيغة العموم تناول  
الثلاثة حقيقة كما تناول المائة والالف  
واكثر من ذلك فاذا خص البعض من هذه  
الصيغة كيف يكون مجازا فمما وراءه وهو  
حقيقة فيه ثم قال فان قيل البعض غير الكل  
من هذه الصيغة واذا كان حقيقة هذه  
الصيغة للكل فاذا اريد به البعض كان مجازا  
قلنا ما وراءه الخصوص يتناول موجب  
الكلام على انه كل لانه بعض بميزة الاستثناء  
فان الكلام يصير عبارة عما وراءه المستثنى  
بطريق انه كل لا بعض واما ما اختاره  
صاحب التقيع من انه حقيقة من حيث  
التناول مجاز من حيث الاختصار لان اللفظ  
الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون  
حقيقة ومجازا باعتبار حيزين فضعيف  
لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب  
وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له  
فكون اللفظ حقيقة فيه او غيره فيكون مجازا  
(الفاظ العموم)

العموم سواء كانت الى العام او الى الخاص ويدل عليه ما سيصرح به من ان الجمع  
المضاف الى المعرفة يفيد العموم نحو اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر  
واحد هذا الجمع ولقائل ان يقول سلنا ان الاضافة الى العام نحو اجزاء العشرة  
تفيد العموم لكن لاننا ان الاضافة الى الخاص تفيد نحو اعضاء زيد وانما قيد  
الجمع بالمعروف لان الجمع المتكرر مختلف فيه واختار المصنف عدم عمومه حيث  
اخرجه من تعريف العام كما تقدم (قوله اعلم ان الاصل اى الراجح)  
استدل على عموم الجمع المعروف بالمعقول والاجماع والاستعمال وحاصل الاول  
ان اللام بالاجماع للتعريف ومعناه العهد والاشارة والتعيين والتميز والمعهود  
المشار اليه اما حصة معينة من الحقيقة وهو المسمى بالعهد الخارجى او نفس  
الحقيقة الحاضرة في الذهن وتلك الحقيقة قد تكون بحيث لا تقتصر الى  
اعتبار الافراد اصلا وهو المسمى بتعريف الحقيقة والماهية وقد تكون بحيث  
تقتصر اليه وحينئذ اما ان يوجد فيه قرينة البعضية كما في ادخل السوق  
واشتر اللحم وهو المسمى بالعهد الذهنى او لا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح  
الساوى بلا مرجح فكان معنى لام التعريف هو العهد لا غير كما ذكره في المفتاح  
وكان منقسما الى العهد الخارجى والى تعريف الحقيقة ثم كان تعريف الحقيقة  
منقسما الى العهد الذهنى والى الاستغراق والراجح عندهم هو العهد الخارجى  
لكونه حقيقة التعيين وكالتميز فيحمل عليه ما يمكن ثم الاستغراق لان الحكم  
على الحقيقة من حيث هي وان كانت حاضرة في الذهن بدون اعتبار الافراد قليل  
جدا فلا يحمل عليه وان كانت قسما من العهد المطلق وانما يحمل عليه في مقام  
التعريف وذلك ليس مقام الحكم بل مقام تصور حقيقة المعرف والعهد الذهنى  
موقوف على وجود قرينة البعض فالاستغراق هو المفهوم من اطلاق المعرف  
باللام حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى  
الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هذا ما عليه المحققون واختاره الشارح  
وجعل بعضهم العهد الذهنى مقدما على الاستغراق مستدلا بان البعض متيقن  
والكل محتمل والجل على التيقن اولى واعترض عليه بالمعارضة بان الاستغراق  
اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع واحوط في اكثر الاحكام اعنى الايجاب  
والنذب والتعريم والكراهة وان كان البعض احوط في الاباحة اى ما اذا ترددنا  
في الايجاب والنذب والتعريم انها على الكل او على البعض يحمل على الكل  
احتياطاً وفي الاباحة على البعض وما يقتض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد

اعلم ان الفاظ العموم قسما من الاول العام  
بصيغته ومعناه وهو مجموع اللفظ ومستغرق  
المعنى سواء كان له واحد من لفظه كالأل  
اولا كالتساء والثاني العام بمعناه فقط وهو  
مفرد اللفظ ومستغرق المعنى ولا يتصور ان  
يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لابد من  
تعدد المعنى وهذا القسم اما ان يتناول المجموع  
لاكل واحد بان يتعلق الحكم بمجموع الأفراد  
لابكل واحد على الافراد وحيث ثبت  
الحكم لها انما ثبت لدخولها في المجموع كالأل  
والعموم والجن والانس والجميع او يتناول كل  
واحد اما على سبيل الشمول بان يتعلق الحكم  
بكل واحد سواء كان مجتمعاً مع غيره او منفرداً  
عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم  
واما على سبيل البدل بان يتعلق الحكم بكل  
واحد بشرط الافراد وعدم التعلق بواحد  
آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا  
هذا ما اختاره صاحب التقيع وذهب بنسب  
الأئمة ونحو الاسلام الى ان مالحقه اولا يكون  
خاصا وهو المختار هنا كما سيأتى ان شاء الله  
تعالى (الجمع المعرف) باللام والاضافة فان  
الاضافة ايضا تفيد العموم (حيث لا عهد)  
خارجيا فانه المفهوم من الاطلاق لا العهد  
الذهنى ولا الاعم اعلم ان الاصل اى الراجح  
عند علماء الاصول هو العهد الخارجى لانه  
حقيقة التعيين وكالتميز ثم الاستغراق لان  
الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد



بذون الماهية مع انه متاخر عن الاستغراق هذا فقوله لانه حقيقة التعيين وكما  
التمييز اه اشارة الى الاستدلال بالمعقول وقوله وقد تمك أبو بكر اشارة الى  
الاستدلال بالاجماع وقوله وايضا اتفقوا على صحة الاستثناء منه اشارة الى  
الاستدلال بالاستعمال واعتراض عليه بالنقض بالصورة المذكورة واجيب  
عنه بالمنع بوجوه ثلاثة حاصل الاخيرين الخلل اعني المنع ببيان منشأ الغلط هذا  
في الجمع المعرف واما الجمع المنكر كرجال فاختلфов فيه قيل انه ليس بعام واستدلوا  
عليه بوجهين احدهما اننا قطع بان رجلا في الجموع كرجل في الواحد فكما كان  
رجلا ليس بعام لعدم استغراق افراده فكذا رجال ليس بعام لعدم استغراقه جميع  
مراتب الجمع ورتبان رجلا يطلق على افراد هي زيد وعمر وبكر الى غير ذلك على  
سبيل التدب لا على سبيل الشمول وليس رجال افراد هي جموع ينطلق عليها بل  
افراد رجل ورجل الى ما لا يتناهي ويحتمل التناهي فكان قوله لعدم  
استغراقه جميع مراتب الجمع باطلا اذ ليس افراده مراتب الجمع فان قيل يجوز ان  
يكون افراده جموعا بعضها عشرة وبعضها عشرون الى غير ذلك اجيب بان ذلك  
مراتب العدد لا مراتب الجمع وليس الكلام في مراتب العدد الثاني انه لو قال  
عندي عبيد صح تفسيره بالثلاثة ولو كان الجمع المنكر عاما لما صح تفسيره باقل الجمع  
اذ لا يجوز تفسيره بواحد من سمياته وقيل انه عام واستدلوا بوجوه الاول صحة  
الاستثناء نحو لو كان فيما آلهة الا الله واجيب باننا لانسم انه استثناء بل صفة  
يعني الغير ولو كان استثناء لوجب نصبه الثاني انه لو لم يكن للاستغراق لكان  
للبعض ولا قائل به اذ لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة والجواب عنه  
بوجهين الاول ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه لتلزم البعضية  
بل هو القدر المشترك بين الكل والبعض والثاني انه ان اراد بالكل في قوله على  
الكل حقيقة الكل الاستغراق فلانسم ان لا نزاع في صحة اطلاقه عليه بل هو اول  
المثله وان اراد الكل على سبيل البديل كما في اطلاق رجل على كل فرد فهذا مسلم  
لكنه غير مفيد اذ لا يلزم منه استغراق الجمع المنكر الثالث انه صح اطلاق الجمع المنكر  
على كل واحد من مراتب الجمع فيحصل على جميع مراتب الجمع لان جملة على ذلك  
جل على حقائقه والجل عليها اولى لعدم ما يدل على بعض فكان عاما واجيب  
عنه باننا لانسم ان مراتب الجمع حقيقة بل هي مراتب العدد حقيقة ولو سلم ذلك  
لكن لانسم ان جملة على جميع حقائقه اولى لان نحو رجل صح اطلاقه على كل  
واحد من افراده التي هي حقائقه ولا يحمل على جميع افراده بل يطلق على كل

واحد من افراده على سبيل البديل لا الشمول فكذلك اجمع المنكر يطلق على كل  
واحد من مراتب اجمع على سبيل البديل لا الشمول فلا يكون عاما ولقائل  
ان يقول لانسم ان افراد الرجل حقائق له بل افراد حقيقة لانه موضوع  
لشهور كل صادق على كل واحد من افراده فلو كان حقيقة في تلك الافراد  
ايضا لزم الاشتراك تأمل (قوله فاندفع ما قيل) اي على الثالث وجه الاندفاع  
ان زيدا وان لم يكن فردا من مدلول نفس الرجال لكنه فرد من مدلول اصله وهو  
الرجل ولا يخفى علينا ان هذا الوجه اختاره صاحب التلويح وقد ذكرنا اول وجهها  
وجيها حيث قال الصحيح ان الحكم في الجمع المعرف الغير المحصور انما هو على  
الاحاد دون الجميع بنهضة الاستقراء (قوله يتعلق الحكم) اي حكم  
المتكلم واما الاتصاف في نفس الامر بذلك الوصف اعني المجبي مثلا مع قطع النظر  
عن حكم المتكلم فلا بد ان يوجد في كل واحد على الافراد (قوله كالرطب  
اسم لما دون العشرة) اي ان كان نكرة لان الرطب المعرف عام اسم لجماعة الرجال  
الى ما لا نهاية كالقوم كما في التلويح فاللام من الحكاية لاسيما المحكي تأمل تعرفه  
(قوله فاللفظ مفرد) بيان لكون كل من الرطب والقوم جمعا معني قط لا لفظا  
وقيل انه جمع لفظا ايضا لكن لا واحد له من لفظه كما في المصباح (قوله واما  
صحة استثناء الواحد) دفع لما يوههم ان الحكم لما يتعلق بالجمع لا بكل واحد  
فلا يصح الاستثناء بالاتصال فاجاب عنه بما ترى (قوله ان مجبي الجموع)  
اي اتصاف الجموع بالمجبي في نفس الامر لا يتصور بدون اتصاف كل واحد  
بالمجبي في نفس الامر واما حكم المتكلم بالمجبي على الجموع فلا يتعلق بالجموع  
من حيث الجموع بدون تعلقه بكل واحد (قوله ويخص كل واحد من الجمع  
اه) اختلفوا في منتهى التخصيص في الجمع قيل يجوز الى الواحد وقيل الى الثلاثة  
لا الى ما دونها الا بما يجوز به التسخ وقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام  
بان يكون الباقي بعد التخصيص اكثر من النصف وقيل يجوز الى اثنين لا الى  
دونه واختار غير الاسلام وتبعه المصنف ان العام ان كان جمعا صيغة ومعنى  
اوفي معنى الجمع يجوز تخصيصه الى الثلاثة نحو ان اشتريت عبيدا او تزوجت  
نساء فكذا لان الثلاثة ادناه فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن  
الدلالة على الجمع فيصير نسخا فلا يجوز الا بما يجوز به التسخ وان كان فردا  
بصيغته كالرجال والمرأة او بمعناه كالجمع الذي يراد به الواحد نحو لا تزوج النساء  
يجوز تخصيصه الى الواحد وكذا لفظ الطائفة يجوز تخصيصه الى الواحد لانه

وثالثا بان المراد بالاستثناء الذي هو دليل  
العموم استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ  
نفسه او اصله لا ما هو من اجزائه كما في الصور  
المذكورة فاندفع ما قيل ان المستثنى في مثل  
جاء في الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان  
افراد الجمع جموع لا آحاد (وما في معناه)  
اي معنى الجمع المعرف وهو الذي يتعلق بالحكم  
بمجموع آحاده لا بكل واحد على سبيل  
الانفراد وحيث ثبت للاحاد انما ثبت لانه  
داخل في المجموع كالرطب اسم لما دون العشرة  
من الرجال ليس فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة  
الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يقي  
ويجمع ويوجد الضمير العائد اليه لكنه متناول  
لجميع الاحاد لا لكل واحد من حيث انه  
واحد حتى لو قال الرطب او القوم الذي يدخل  
هذا الحصن فله كذا فاندخل جماعة كان النفل  
لجموعهم لا لكل واحد ولو دخل واحد  
لم يستحق شيئا واما صحة استثناء الواحد منه  
على الاتصال اذا قيل جاء في القوم الا زيدا فن  
جهة ان مجبي الجموع لا يتصور بدون مجبي  
كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالجموع  
من حيث هو هو من غير ان ثبت لكل واحد  
حكم لم يصح الاستثناء مثل يطبق رقع هذا الحجر  
القوم الا زيدا وهذا كما يصح عند عشرة  
الاو احدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا  
(ويخصص) كل واحد من الجمع وما في معناه  
(الى الثلاثة) اختلفوا في منتهى التخصيص  
في الجمع

قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني  
موقوف على وجود قرينة البعضية  
فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث  
لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان  
الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس  
الحقيقة من حيث هي وقد تمك أبو بكر  
رضي الله عنه حين اختلف بعد رسول الله  
عليه الصلاة والسلام في انبلافة وقال  
الانصار منا امير ومنكم امير بقوله عليه  
السلام الا نعمة من قريش ولم ينكره احد فخل  
محل الاجماع وايضا اتفقوا على صحة الاستثناء  
منه وهو دليل العموم واوردان المستثنى منه  
قد يكون اسم عدد نحو عندي عشرة الا  
واحدا او اسم علم نحو كسوت زيدا الاراسه  
او مضافا اليه نحو صحت هذا الشهر الا يوم  
كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا  
يكون الاستثناء دليل العموم واجيب اولا  
بان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم  
يكن عاما لكنه تضمن صيغة عموم باعتبارها  
بمعنى الاستثناء وهو جميع مضاف الى  
المعرفة اي جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد  
وايام هذا الشهر واحاد هذا الجمع وثانيا بان  
المراد بقولنا وهو دليل العموم ان الاستثناء  
من متعدد غير محصور دليل العموم فان المنع  
من الدخول يقتضي الدخول لولا المنع فلا بد  
في الصدر من الشمول واذ ليس فيه حصر  
ليكون شموله كشمول العشرة للواحد ونحو  
ذلك وجب استغراقه ليتناول المستثنى وغيره  
فيصح الاخراج



فقال لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلاثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد وقد صرح شمس الائمة ان هذا هو الاصل عندنا كما في الاستثناء واختار الامام غير الاسلام ومن تبعه من المحققين ان مذهب اصحابنا هو ان العام ان كان جمعا اوفى معناه يجوز تخصيصه الى الثلاثة (لأنها اذناه) فالتخصيص الى مادونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نكاحا وانما قلنا ان ادنى الجمع هو الثلاثة لان ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلاثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وايضا يصح جاء في زيد وعمر والعالمان ولا يصح العالمون وذهب بعض اصحاب الشافعي الى انه اثنان فتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام من الثلث الى السدس كالثلاثة والاربعة وكذا كل جمع في الموارث والوصايا الثاني قوله تعالى قد صفت قلوبكما والوصايا الثانية ووصف المفردين المتعاطفين بلفظ التنبيه دون الجمع فانه يقال جاء زيد وعمر وبكر العالمون ولا يقال العالمان ولا جاء زيد وعمر والعالمون بل يقال العالمان (قوله اي قلبا كما) وبه علم ان المراد بالقلوب ما فوق الواحد لا ما فوق الاثنين ويسمى الدليل وقوله اذما جعل الله لرجل من قلوب دفع لما يتوهم ان يقال اذا كان المراد بالقلوب ما فوق الواحد لم يقل قلبا كما ووجه الدفع ان الاثنين من واحد فتنبه بلفظ التنبيه ومن اثنين وهو جزء له فتنبه بلفظ الجمع وههنا لما كان من اثنين جاء تنبيه بلفظ الجمع ولا يخفى عليكم ان اطلاق لفظ الجمع على الاثنين عند اصحاب هذا المذهب حقيقة ولا يطلق على الواحد لاحقيقة ولا مجازا (قوله بل باعتبار انه ثبت بالدليل اه) اما الاستحقاق فلقوله تعالى

فان

فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما تركل واما الجب فلانه مبني على الارث اذا الحاجب لا يكون الا وارثا بالقوة او بالفعل كالاخوين مع الاب لا يرثان ولكهما يحجبان الام بالدليل الاجماعي واما الوصية فلا تنها ملقة بالميراث من حيث ان كلا منهما ثبت ملكا جديدا اقول وذلك بان يحمل على ان الاثنين حكم الجمع فعنى لفظ الحديث الاثنان له حكم الجمع (قوله وبهذا يخل الاشكال الوارد في الرهط) وجه الاختلال ان استغراقه للأفراد الغير المتناهية باعتبار العرف والاستعمال لا باعتبار الواضع (قوله وقولهم محلا باللام اه) دفع لتوهم المناقاة بين قولهم ان الجمع المعترف للعموم والاستغراق وبين قولهم محلا باللام مجاز عن الجنس (قوله القطع بان ليس القصد اه) قيل الاظهر ان يقول عند القطع اذ لا قطع مطلقا بعدم العهد لجواز ان يكون خيل معهودة بين المخاطبين او ثياب بيض معهودة ولا بعدم الاستغراق لجواز قصده الى جميع الخيل وجميع الثياب البيض لتعمده الكذب اقول يمكن ان يقال ان اللام فيه للتوقيت اي وقت القطع بان ليس القصد اه تأمل (قوله بحث بالواحد) لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الجمع في الثلاثة حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه السلام كان الجنس متحققا ولم يتغير لكثرة افراده والواحد هو المتيقن فيعمل به عند الاطلاق وعدم الاستغراق (قوله فحينئذ لا بحث قط) لتحقق شرط البراءة ولو نوى جمعهم معهودا لا بحث ايضا الا اذا تكلم مع تلك الجماعة واليهين ينقصد لان عدم تزوج جميع النساء متصور هكذا وقع في التلويح وفيه رد على التوضيح حيث قال ان قوله لا تزوج النساء حين قصد الاستغراق لغو لا ينقصد بمنزلة عدم الفائدة فيه لانه من قبيل المنع عن الممنوع لان تزوج جميع نساء العالم غير ممكن فالمنع عنه بالبين لغو لا يخفى عليك ان هذا بناء على ان صحة الخلف مشروطة بإمكان البراءة كما هو مذهب الامامين واما على مذهب ابي يوسف من عدم الاشتراط فلا حاجة في انعقاده الى امكان التصور واعلم ان الجمع المحلى باللام الذي جعل مجازا عن الجنس بمنزلة التكرار حتى كان يخص في الاثبات كما اذا خلف بركب الخيل يحصل البربر كوكوب واحد ويم في النفي مثل المثال المذكور من نحو لا يحمل لك النساء وفي غيبه اشارة الى ذلك (قوله ولا ماساغ للخلف اه) اشارة الى ان الجمع المحلى باللام مجاز في الجنس في العهد والاستغراق فلا يصار اليه الا عند تعذر الحقيقة ولهذا قالوا لو قالت خالعتي على ما في يدي من الدراهم ولا شيء فيها لزمها ثلاثة دراهم لكونها اقل عدد يقع الجمع بميزاله فيحمل عليه

وعن الثالث بان النزاع ليس في ج م ع وما يستحق منه لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهو حاصل في الاثنين بالاتفاق وانما الخلاف في صيغ الجمع وضمائره وصرح به ابن الحاجب وغيره ولو سلم فلادل الاجماع على ان اقل الجمع ثلاثة وجب تأويل الحديث وذلك بان يحمل على ان الاثنين حكم الجمع في الموارث استحقاقا وجبا وفي الاصطناف خلف الامام وتقدم الامام عليهما وفي اباحة السفريهما وارتفاع ما كان منها في قول الاسلام من مسافرة واحد واثنين بناء على غلبة الكفار اوفى انعقاد صلاة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي عليه السلام تعريف الاحكام دون اللغات وههنا اشكال وهو ان المناخي لم يفرقوا بين جمع القلة والكثرة حيث حكموا على الاطلاق بان الجمع المعترف يتناول سميات غير متناهية وان اقله ثلاثة وقد فرق بينهما اهل العربية ولا شك ان استمداد الاصول من العربية فكيف تستقيم المخالفة لما تقر فيها ويمكن ان يقال انهم لم يتكروا الفرق حتى تازم المخالفة بل بنوا كلامهم على ما يستفاد من القرآن بحسب العرف والاستعمال واهل العربية ايضا معترفون به ووجه البناء ان مطمح نظرهم البحث عن احوال الادلة من حيث ثبت بها الاحكام ولا شك ان مبني أكثر الاحكام العرف والاستعمال لا مجرد الاوضاع اللغوية حتى انها تكون مبهورة ملقة بالمجاز وبهذا يخل الاشكال الوارد في الرهط بانه لما كان موضوعا لمدون العشرة







بل في التكررة المنفية فالجواب انه راجع الى التكررة المنفية وان قوله لم يستعمل  
 الا في اوضاعه ممنوع لان المستعمل فيه هو نفس التكررة لا التكررة المنفية  
 والتكررة المنفية انما تستعمل في نفي الحكم عن جميع الافراد ومنه ظهر في تقرير  
 الشارح الجواب المذكور تأمل (قوله فانه ايضا موضوع اه) الضمير راجع  
 الى المجاز اقول هذا التعليل وكذا الجواب عن هذا السؤال انما يستقيم  
 ان لو كانت هذه المجاز كون وضعه نوعيا وليس كذلك بل كون الحقيقة متعذرة  
 (قوله بواسطة تعيينه له) اي بواسطة القرينة كما في المجاز يعني ان علة دلالة  
 اللفظ واقضاهم المعنى منه مجرد الوضع والتعيين لا امر آخر وهو اشارة الحقيقة  
 (قوله كالشيء والمجموع والمشتقات والمركبات) يعني ان وضع هذه الاشياء نوعي  
 بالمعنى المذكور لا شخصي كما هو المشهور في كلامهم قلت مرادهم ان هيئات  
 صيغ هذه الاشياء موضوعات بازاء معنى بالوضع النوعي والاقادتها موضوعات  
 شخصا لا نوعا ولا وضع لمجموع المادة والهيئة غير وضعيما تحقيقا ان هيئات  
 صيغ المنى والمجموع والمشتق والمركب موضوعات نوعا بازاء معنى مجازا  
 في الطرف او في الحذف وذلك لان هيئات هذه الصيغ اما ان تعتبر فيها جزأ او قيدا  
 فكون وضعها نوعيا ان كان باعتبار مادتها فظاهر البطلان لان وضع المادة شخصي  
 وان كان باعتبار هيئاتها فيكون مجازا على ما قلنا من قبيل تسمية الشيء باسم جزئه  
 او باسم قيده وان كان باعتبار مجموعها فظاهر انه لا وضع للمجموع سوى وضع  
 الطرفين بل لا شيء هنا سوى الطرفين اذ لو كان لزم اعتبار هيئة اخرى فيتمسك  
 فصار حاصل التحقيق انه لا وضع لصيغ المنى والمجموع لا شخصا ولا نوعيا  
 بل الموضوع حقيقة بالوضع الشخصي هو مادتها وبالوضع النوعي هو هيئاتها  
 واما المجموع المركب منهما فلا وهذا لان الوضع شخصا او نوعيا عبارة  
 عن تعيين عين الموضوع لعين الموضوع له الا ان الموضوع له في الاول واحد  
 وفي الثاني متعدد ملحوظ بامر كلي وشئ من صيغ المنى والمجموع والمشتق  
 والمركب ليس كذلك بل المتغير فيها تعيين ما ذاتها بازاء معنى وهيئاتها بازاء  
 معنى آخر (قوله فانه) اي الشرط المثبت وان كان خاصا بصورته لوقوعه  
 في الاثبات ظاهرا (قوله مطلقا) اي سواء قصد المنع او الجمل (قوله لكنه  
 عام بمعناه) وذلك لان معنى الايمان المصدرة بالشرط تحقيق قبض مضمون  
 الشرط فان كان الشرط مثبتا نحو ان ضربت رجلا فعبده حر وامرأته طالق  
 فاليمين للمنع بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا على السلب الكلي وان كان الشرط

منفيا

منفيا نحو ان لم اضرب رجلا فكذا فاليمين للعمل بمنزلة قولك والله لا اضرب  
 رجلا على الايجاب الجزئي وذلك لان التكررة في الشرط المثبت خاص يفيد  
 بظاهاه الايجاب الجزئي فيجب ان يكون قبضه سلبا كليا فشرط البر فيه تحقق  
 السلب الكلي وفي الشرط المنفي عام يفيد السلب الكلي تحقيقا للعموم فيجب  
 ان يكون قبضه ايجابا جزئيا فشرط البر فيه تحقق الايجاب الجزئي فظهر  
 ان عموم التكررة في موضع الشرط ليس الا لعموم التكررة في موضع النفي  
 كما في التلويح وفصله الشارح بان الشرط المثبت خاص بصورته مطلقا عام  
 بمعناه لا مطلقا بل ان قصد المنع واما ان قصد الجمل فخاص والشرط المنفي  
 بالعكس وبين العكس في حاشيته بان المراد به مجرد ان يكون المنى ههنا عاما  
 بصورته خاصا بمعناه مع قطع النظر عن التفصيل السابق فان كلاما من القصاص  
 والمسلم في نحو ان لم اضرب فاسقا فكذا وان لم تقتل مسلما نجوت من القصاص  
 عام بصورته خاص بمعناه وان كان الشرط في الاول للعمل وفي الثاني للمنع  
 فان معنى الاول اضرب فاسقا البتة ومعنى الثاني ان قتلت مسلما اقتص منك  
 اتهمي قد صرح بان اليمين في الشرط المثبت قد يكون للمنع وقد يكون للعمل  
 وكذا في الشرط المنفي اقول لانسلم ان اليمين في الشرط المثبت يكون للعمل  
 وانما يكون للمنع ابدا وما ذكره من المثال اعني ان قتلت حريا فلك كذا ليس  
 بيمين بل شرط حامل للمخاطب على القتال مع الحري واليمين انما هو يحمل  
 الخالف لا يحمل المخاطب وكذا اليمين في الشرط المنفي لا يكون الا للعمل  
 وما ذكره من قوله ان لم تقتل مسلما نجوت من القصاص ليس بيمين بل هو شرط  
 لمنع المخاطب عن قتل المسلم واليمين انما هو لمنع الخالف لا لمنع المخاطب ويؤيد  
 ما ذكرناه ما قال في شرح التحرير ان التكررة عمومها في النفي ضروري وكذا  
 في الشرط المثبت حال كونه يمينيا لان الخلف حينئذ على نفي الشرط لافي الشرط  
 المنفي فانها لا عموم لها في الشرط المنفي لان الخلف حينئذ على اثبات شرط  
 حتى لو قال ان لم اكلم رجلا فامرأته طالق صار في قوة قوله لا كمن رجلا فلم تم  
 لوقوعها في الاثبات من غير قرينة العموم ولا يبعد في غير اليمين قصد الوحدة  
 من التكررة كما في مثل ان جاءك رجل فاطعمه فلا تم فيه اتهمي فظهر من قوله  
 حال كونه يمينيا ومن قوله ولا يبعد في غير اليمين قصد الوحدة مع تمثيله بقوله  
 ان جاءك رجل فاطعمه ان الشرط المثبت فيما قصد منه حل المخاطب ليس  
 بيمين (قوله اعلم اني لم اعتد التكررة الموصوفة اه) واعلم ان القول بعموم التكررة

لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال  
 عليه لا بمعنى انه يفهم منه بواسطة هذا التعيين  
 بل بمعنى انه يفهم منه بالقرينة حتى لو لم يثبت  
 من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى  
 المجازي لكات دلالة عليه وفهمه منه عند  
 قيام القرينة بجاليها ومثله مجاز تصاوزه المعنى  
 الاصل فلفظ الا سود مثلا في قولنا رأيت  
 الاسود من حيث قصد به التبعين مستعمل  
 في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم  
 مستعمل فيما وضع له (حقيقة) نحو لا اضرب  
 رجلا (او حكما) كما اذا وقع في سياق النهي  
 والاستقهام الانكاري والشرط المثبت فانه  
 وان كان خاصا بصورته مطلقا لكنه عام بمعناه  
 ان قصد المنع نحو ان ضربت رجلا فكذا  
 اذ معناه لا اضرب رجلا اما ان قصد الجمل نحو  
 ان قتلت حريا فلك كذا فخاص والمنفي  
 بالعكس نحو ان لم اضرب فاسقا وان لم تقتل  
 مسلما نجوت من القصاص اعلم اني لم اعتد  
 التكررة الموصوفة بصفة عامة من الفاظ  
 العموم

فان قيل اذا فادت العموم بالوضع النوعي فلا  
 يكون مجازا فانه ايضا موضوع بالوضع النوعي  
 قلنا لان الوضع النوعي قسمان احدهما  
 ان يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ  
 يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه  
 على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه  
 له كالحكم بان كل اسم آخره الفونون مكسورة  
 فهو لغويين من مدلول ما الحق بآخره هذه  
 العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين  
 ومسلمات فهو لجمع من سميات ذلك الاسم  
 وكل جمع عرف باللام او الاضافة فهو لجمع  
 تلك السميات وكل تكرة وقعت في سياق النفي  
 فهي لنفي جميع الافراد الى غير ذلك ومثل هذا  
 من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية  
 باعتبارها بل اكثر الخفائق من هذا القبيل  
 كالشيء والمجموع والمشتقات والمركبات وثانيهما  
 ان يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ  
 معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند  
 القرينة المانعة عن اراء ذلك المعنى متعين



الموصوفة بما قدح فيه كثير من مشايخنا وقال في الكشف ان الوصف من اسباب  
التخصيص والتقييد في النفي والاثبات جميعا فان قولك رأيت عالما اخص  
بالنسبة الى قولك رأيت رجلا لانه وان تناول واحدا من الجملة الا انه شائع  
في كل الجنس على مبدل البدل وقولك رأيت رجلا عالما شائع في بعض الجنس  
وهم العالمون منهم على سبيل البدل لاني كله وكذا قولك مارأيت رجلا عم  
النفي جميع الجنس لوقوعه في سياق النفي وقولك مارأيت رجلا عالما عم النفي  
فيه بعض الجنس لا كله حتى لو رأى رجلا غير عالم لا يكون كاذبا وكذا لو قال  
لا كلن اليوم رجلا عالما او رجلا كوفيا او قال لا تزوجن امرأة كوفية يتعلق البر  
بكلام رجل واحد وتزوج امرأة واحدة لا غير وكلما ازداد وصف في الكلام ازداد  
تخصيص هذا موجب اللغة ومذهب اهل الاصول واذا ثبت هذا عرفنا ان هذا  
الاصل لا يطرد في جميع المواضع وقد كنت في مجلس شيعتنا بالفضلاء وقد جرى  
الكلام في هذه المسئلة فقال بعض الكبار تعميم التكررة الموصوفة مختص  
بالاستثناء من النفي وبكلمة اى دون ما عداها وتلك بصوماذكرنا من المسائل  
ورأيت مكتوبا على حاشية التقويم ان هذا الاصل يختلف حكمه باختلاف  
المحال فالتكررة الموصوفة بصفة عامة في موضع الاباحة والتعريض عامة  
واما في موضع الجزاء والخبر فلا يتم كما في قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وكقولك  
جاء في رجل عالم انتهى وفيه نظر لانه ان اراد يكون الوصف من اسباب التخصيص  
كونه كذلك في الجملة فلم يكن قوله وكلما ازداد وصف في الكلام ازداد تخصيص  
ممنوع وان اراد انه كذلك مطلقا ممنوع اذ قد يكون الوصف بما هو من خواص  
الجنس فيفيد زيادة العموم كما في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر  
يطير يجنا حيه حيث وصف دابة وطائر بما هو من خواص الجنس لبيان  
ان القصد منهما الى الجنس دون الفرد والعديد بهذا الاعتبار افاد هذا الوصف  
زيادة التعميم والاحاطة كما صرح به في المطول وقد يكون لدفع احتمال ارادة  
الوحدة فيفيد العموم كما في قولنا لا اجالس الارجلا عالما ثم القائلون بعموم  
التكررة الموصوفة لم يقولوا بعمومها مطلقا حتى يقدح فيه بل جعلوا الوصف  
العلم من ادلة العموم كالالف واللام وحرف النفي فكما ان افادتهما العموم  
مفوض الى المقام والقرينة ثم كل وصف لا يصلح قرينة للعموم للقطع بانه لا عموم  
في مثل قيت رجلا عالما والله لا اجالس رجلا عالما واتزوج اليوم امرأة كوفية  
ولذا استدلو ا على عمومها بمثل قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وبان

تعليق

تعليق الحكم بالوصف المشتق يشعر بان مأخذا الاشتقاق علة للحكم فيعم الحكم  
بعموم علمه وبانه لو حلف لا يجالس الارجلا عالما لم يبحث بمجالسة رجلين عالمين  
بعمومه وببانه على ما في الكشف ان الاستثناء ليس بمستقل فيؤخذ حكمه  
من صدر الكلام وهو موضع نفي فيعم ما دخل من التكررة تحت ضرورة وقوعها  
في موضع النفي فصار في التقدير لا يجالس رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا رجلا  
كوفيا الى غير ذلك ثم قال الارجلا عالما ولما كان المستثنى عاما في صدر الكلام  
لكونه تكرة في سياق النفي بقي كذلك بعد الاستثناء لانه عين ما دخل تحت الصدر  
واعترض عليه بان هذا البيان جارى بعينه في مثل لا يجالس الارجلا فالفرق  
بينهما فتحكم والجواب عنه لان لم انه جارى فيه ولو سلم فلان لم بقاء العموم بعد  
الاستثناء في هذا المثال كيف وقد زال فيه علة العموم بالاستثناء وهي الوقوع  
في سياق النفي لان الاستثناء موضع اثبات فلا يكون عاما بخلاف الارجلا عالما  
فان العلة المذكورة وان زالت فيه ايضا لكن العلة الاخرى اعني الصفة العامة  
باقية فيه فيعم تلك العلة (قوله سرح به صاحب التلويح) اعلم ان صاحب  
التلويح فسر الصفة العامة ههنا بقوله وهي التي لا تختص بفرد واحد من افراد  
تلك التكررة كما اذا حلف لا يجالس الارجلا عالما فان العلم ليس مما يخص واحدا  
من الرجال بخلاف ما اذا حلف لا يجالس الارجلا يدخل داره وحده قبل كل احد  
فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد ثم قال في باب الاستثناء ان القائلين  
بعموم التكررة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق يعني انهم لم يشترطوا  
فيه الاستغراق الشمولي والا فرجلا عالما في المثال المذكور مستغرق لافراد  
الرجل العالم بمعنى ان الحكم يتعلق بكل واحد سواء كان مجتمعيا او منفردا مثل  
من دخل هذا الحصن فله درهم ولما كان المعترف في العموم الاصطلاحى الاستغراق  
الشمولى لم يعد لها المصنف من الفاظ العموم وكذلك لم يعد ايا من الفاظ العموم  
لانها بحسب الوضع للخصوص والفرد كسائر التكررات وانما تم بعموم الصفة  
كسائر التكررات الموصوفة واستدلوا عليه بوجهين احدهما انه لو قال اى عبيدى  
ضربك فهو حتر فضرربوه جميعا معا او متعاقبا عتقوا جميعا بخلاف ما لو قال  
اى عبيدى ضربته فهو حتر فضرربهم جميعا عتق الاول منهم فقط ان ضربهم  
على التعاقب والا فالتحيز الى المولى لان نزول العتق من جهته ووجه الفرق  
انه وصف في الاول بالضرب وهو عام فيعم وفي الثاني قطع عن الوصف لان الضرب  
انما اضيف الى المخاطب لالا الى التكررة التي تناولها اى فلا يعم الثاني ان ايا الواحد

لان القائلين بعمومها لم يشترطوا في العموم  
الا استغراق سرح به صاحب التلويح  
في مباحث الاستثناء (والاعادة) اى اعادة  
التكررة والمعرفة (بالعرفة) سواء عرفت  
باللام والاضافة (تقتضى الاتحاد) بين  
مدلول الاول والثاني لان الظاهر المتبادر  
حينئذ هو العتق



من كرفي الصورة الاولى ان لم يعق واحد منهم يلزم بطلان الكلام بالكلية  
وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلامرجح لعدم الاولوية للبعض فتعين  
عتق الكل مع بقاء الوحدة المعبرة في اى لان عتق كل واحد منهم معلق بضربه  
مع قطع النظر عن الغير وقد وجد ذلك فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير  
وفي الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير  
المخاطب في تعيينه فتحصل الاولوية وينبت الواحد من غير عموم ولا معنى لتخيير  
الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يعقل في متعدد ولا تعدد في المفعول واجيب  
عن الاول باننا لانسلم ان الثاني قطع عن الوصف لانه ان اريد بالوصف النعت  
التحوي فلا نعت في شئ من الصورتين اذ الجملة صالحة او شرط لان ايا ههنا  
موصولة او شرطية عند النحاة وان اريد النعت المعنوي فهي موصوفة  
في الصورتين لانها كما وصفت في الاولى بالضارية للمخاطب وصفت في الثانية  
بالمضروبية له فالفرق بينهما تحكما وعن الثاني بوجهين الاول ان الكلام  
فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا ومتعاقبا فينشد  
ينبغي ان لا يعق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض او يعق  
كل واحد لما ذكر في الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل واحد منفردا  
بالمضروبية كما في الضارية الثاني لانسلم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض  
مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق  
كل واحد لجواز ان يعق واحد منهم ويكون للمولى اختيار كما في الصورة الثانية  
(قوله والاعادة) لما ذكر المعرفة والتكررة وافادتهما العموم والخصوص اراد  
ان يذكر حكم اعادتهما فقال اعادة المعرفة والتكررة معرفة تقتضي الاتحاد بينهما  
بناء على ان الراجح في التعريف هو العهد واعادتهما تكرة تقتضي المغايرة بينهما  
بناء على ان الاصل بين اللفظين المغايرة فلا يعدل عنه الى الاتحاد الا لمانع  
اولم يقتضى كما في قوله تعالى وانزلنا عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من  
الكتاب فان الكتاب الثاني غير الاول بالضرورة وان اعيد معرفة لان الشئ  
لا يكون مصدقا لنفسه وقد وصف الاول به وكما في قوله تعالى وهو الذي في السماء  
اله وفي الارض اله فان الثاني عن الاول وان اعيد تكرة وكذا في قوله تعالى انما  
الهكم اله واحد وان اعيد المعرفة تكرة هذا هو المشهور الذي مشى عليه المحققون  
وقال في الكشف ان المعرفة اذا اعيدت معرفة او تكرة او التكررة اذا اعيدت  
معرفة كانت الثانية عين الاولى لان المعرفة مستغرقة للجنس والتكررة متناولة

(و) الاعادة (بالنكرة) تقتضي (التغاير)  
بين المدلولين لانه الاصل ولا موجب للعهد  
والاتحاد فحصل اربع صور اعادة المعرفة  
معرفة والنكرة معرفة والاتحاد والاخرين  
نكرة والاصل في الاولين الاتحاد والاخرين  
التغاير (الامتناع) كما تغايرت المعرفتان  
في قوله تعالى وانزلنا عليك الكتاب بالحق  
مصدقا لما بين يديه من الكتاب والنكرة  
والمعرفة في قوله تعالى وهذا كتاب انزلناه الى  
قوله تعالى انما انزل الكتاب على طائفتين من  
قبلنا واتحدت النكرتان في قوله تعالى وهو  
الذي في السماء اله وفي الارض اله واتحدت  
المعرفة والنكرة في قوله تعالى انما الحكم اله  
واحد

لبعض الجنس فيكون داخلا في الكل لاحتماله مقدما كان او مؤخرا والتكررة اذا  
اعيدت تكرة كانت الثانية غير الاولى لان كل واحدة منهما متناولة للبعض فلا يلزم  
ان تكون الثانية عين الاولى ولان الثانية لو انصرفت الى الاولى لتعينت ضرب  
تعين بان لا يشار كها غيرها فيه فلا تبقى تكرة والقرض انها تكرة انتهى فقد مشى  
على خلاف المشهور واعترض عليه بوجوه منها ان التعريف لا يلزم ان يكون  
للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم ان تكون التكررة  
عينه ومنها ان معنى كون الثاني عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول  
والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك ومنها ان اعادة المعرفة تكرة مع ان مغايرة  
الثاني للاول كثير في الكلام قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا  
كتاب انزلناه الى غير ذلك اجيب عن الاول بان كلامه مبني على الاستغراق لتعذر  
العهد وعن الثاني بان مدلول الكل الافرادى ليس بمجموع الافراد ابتداء بل واحد  
بعد واحد مع قطع النظر عن انضمام الغير الى ان يستغرق جميع الافراد فيكون  
مدلول التكررة عين المراد ابتداء وداخلا في المراد انتهاء قلت ومما يمتنى على الاصل  
المذكور ما اذا اقر بالف مقيد بصك ثم اقر به مقيد بذكر بان اراد صكا على الشهود  
واقتر بما فيه عندهم مرتين او اكثر كان الثاني عين الاول كما في اعادة المعرفة  
معرفة فلا يلزمه الا الالف بالاتفاق واذا كان كل واحد من الاقرارين تكرة غير  
مقيد بصك بان اقر بالف مطلقا عند شاهدين ثم اقر بالف مطلقا عند شاهدين  
آخرين والمجلس واحد كان الثاني عين الاول ايضا بالاتفاق على تخريج الكرخي  
لاتحاد المجلس وان كان المجلس مختلفا فذلك عند هما لان العرف جارى في تكرار  
الاقرار لتأكيد الحق بتكثير الشهود وقال ابو حنيفة كان الثاني غير الاول حتى  
يلزمه القان بشرط مغايرة الشاهدين الاخيرين للاولين في رواية وبشرط عدم  
مغايرتهما لهما في رواية اخرى عنه وهذا بناء على انه اقر بالف منكر مرتين  
في مجلسين فيكون الثاني غير الاول كما هو الاصل في اعادة التكررة تكرة ويدل عليه  
قوله عليه السلام لن يغلب عسر يسرين فانه يدل على ان اليسر الثاني في قوله  
تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا مغاير للاول وقد اعيد تكرة  
والعسر الثاني عين الاول وقد اعيد المعرفة معرفة (قوله موضوعه لذوات  
من يعقل) وقد استعمل في غيره مجازا نحو قوله تعالى فثم من يمضى على بطنه  
ومنهم من يمضى على اربع وفي الكشف ان كلمة من تستعمل في الاستفهام  
والشرط والخبر لكنها في الشرط والاستفهام تم عموم الافراد وفي الخبر عموم

(ومن) فانها موضوعة (لذوات من يعقل وعامة) لهم غير معتبر في عمومها الافراد كافي كل ولا الاجتماع كافي جميع (قطعا ان كانت شرطية واستفهامية) فان معنى من جاء في فله درهم ان جاء في زيد وان جاء في عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار ازيد في الدار ام عمرو الى غير ذلك فعدل في الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر (لا) ان كانت (موصولة او موصوفة) فانها حينئذ لا تكون عامة قطعا



الشمول حتى لو قال من زارني فأعطه درهما يستحق كل من زاره العطية ولو قال أعط من في هذه الدار درهما استحق الكل درهما وانما يعنى عموم الافراد في الشرط لان الحكم في الشرط يتعلق بكل واحد من آحاد الجنس لان بالناس حاجة الى تعليق الحكم بكل واحد ولو قالوا ان فعل فلان كذا فله كذا وان فعل فلان فله كذا حتى احصوا الكل لطال الكلام فاقم كلمة من مقامه فيتناول كل واحد منهم باقراره وكذلك في الاستفهام اذا قيل أريد في الدارام عمروا واحدا الى ما يتناهى فاقم كلمة من مقامه فيعم عموم الافراد انتهى فعلى هذا يكون معنى قوله غير معتبر في عمومها الافراد ولا الاجتماع عدم اعتبارهما مع قطع النظر عن كونها شرطية او استفهامية او خبرية والافق الشرطية والاستفهامية بغير الافراد وفي الخبرية موصولة او موصوفة بغير الاجتماع قلت وفي فصل الفاظ العموم من التلويح ما يخالف ما ذكره في الكشف حيث قال والثاني ان يتعلق بكل واحد سواء كان مجتمعاً مع غيره او منفرداً عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخل واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معا او متعاقبين استحق كل واحد الدرهم انتهى وهذا صريح في ان الافراد ليس بشرط في عموم من الشرطية والاستفهامية (قوله فلانها في المعنى نكرة) ولهذا انصفت بالنكرة في نحو مررت بمن معجب لك (قوله فلانها قد تكون للخصوص اه) والذي ظهر منه ان قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك كلاهما نظير الخصوص الا انه قال في الكشف قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك نظير العموم وقوله تعالى ومنهم من ينظر اليك نظير الخصوص وهو بظاهره يصلح نظيراً للخصوص لافراد صلته وهي ينظر الا ان اهل التفسير قالوا المراد منه العموم ايضا كما في الاول لكن افرد صلته في الثاني وجع في الاول نظرا الى اللفظ والمعنى وقالوا معناهما ومنهم ناس يستمعون اليك اذا قرأت القرءان وعلت الشرائع ولكن لا يصغون ولا يقبلون ومنهم ناس ينظرون اليك ويعاينون ادة الصدق واعلام النبوة ولكنهم لا يصدقون وهكذا في التقرير ايضا والجواب عنه انهم انما جعلوه من العام بناء على ان الاستغراق ليس بشرط عندهم في العام بل يكفي انتظام جمع من المسميات وهو مذهب غير الاسلام كما في نحو من دخل دار ابي سفيان فهو آمن فانه في حق كفار اهل مكة يوم الفتح لا في حق الكل واما عند من شرط الاستغراق فليس بعام (قوله الا ان الضمير جمع تارة) كما في يستمعون وقوله واقر داخرى كما في ينظر اليك (قوله

فأعنته) بصيغة الامر (قوله اذا شاء العبيد) اي سواء شاءوا منفردين او مجتمعين لعدم اشتراط الافراد والاجتماع عنده (قوله فلانه قال بعنتهم) اي بعنتهم المخاطب (قوله بعض المذكور) كالبصرة في قولهم سرت من البصرة (قوله في صورة اضافة المشيئة الى العام يرجح العموم) لتأكيد عمومها باضافة المشيئة اليه لان المشيئة عامة ايضا وبعدها فرق آخر لابي حنيفة تفريده صاحب التنقيح تقريره ان من يمتثل التبعض والبيان والتبعض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل واردة الكل محتملة فيحصل على التبعض لتيقنه في من شاء من عبيدي عنته امكن العمل بعموم من تبعض من بان يعتق كل واحد لانه لما علق عتق كل بالمشيئة مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعض بالكلية واعترض عليه التفتازاني بان هذا ظاهره لم على تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة لان من شاء المخاطب عنته حينئذ ليس بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب والبدل فبغير اشكال لانه يصدق على واحدانه شاء المخاطب عنته حال كونه بعضا من العبيد ثم اجاب عنه بان تعلق المشيئة بكل واحد على الافراد امر باطن لا يطلع عليه والظاهر من اعتاق كل العبيد تعلق مشيئته بالكل دفعة فلا بد من اخراج البعض لتحقيق التبعض ثم اعترض على اصل الفرق المذكور بان البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية التي هي اعم من ان تكون في ضمن الكل او بدونه فحينئذ لانسلم ان التبعض متيقن انتهى حاصله انه ان اراد البعض المذكور ما هو مدلول من فلا نسلم انه متيقن على التقديرين وان اراد ما هو اعم منه فسلم انه متيقن لكنه لا يفيد اقول بل لا يصح قول الفارق سقط معنى التبعض بالكلية سواء شاء المخاطب عتق الكل دفعة او متعاقبا تأمل (قوله فلقريئة قوله تعالى واستغفر لهم الله) القرية الاولى قرية لعموم من في الآية الاولى لان الانسب عموم استغفار النبي عليه السلام لهم فالقرية طلب مغفرته عليه السلام لاضمير الجمع في لهم حتى يرد عليه ان جمع الضمير لا يدل على العموم والقرية الثانية قرية لعموم من في الآية الثانية لان اعين انما تقرر اذا سوى بين الجميع من نساؤه عليه السلام (قوله ويخص) انما قال يخص ثم فسره بما ذكره ثم قال غير معدود من الفاظ العموم ولم يقل يخص من التخصيص اشارة الى ان المراد به بيان كونه من الفاظ

حيث قال لا اذا شاء العبيد في الصورة الاولى عنتهم عتقوا واذا شاء المخاطب في الصورة الثانية عتق الكل عتقوا عملا بعموم من ولم يجعل كلمة من في الصورة الثانية لتبعض (و) كذا ايضا (واما) اي راعى ابو حنيفة العموم في الصورتين (ما) دام (امكن) العموم اما في الاولى فلانه قال يعتق كل عبد شاء واما في الثانية فلانه قال يعتقهم الا واحدا هو آخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالتحليل الى المولى (لان) من الشرطية وان كانت للعموم قطعاً الا ان (من) موضوع (التبعض) وحقيقة فيه لما تقرر في موضعه فلا يكون حقيقة في غيره دفعا للاستزاد ولا ينافي هذا قول ائمة العربية ان اصلها ابتداء الغاية اي الدخول على مبدأ المساقاة لان المبدأ في الحقيقة بعض المذكور فلا يتخلو عن التبعض (في) صورة (اضافة المشيئة الى العام) يعني من وهي الصورة الاولى (يرجع العموم) فصرف كلمة من عن معنى التبعض (وجلت على البيان) فيعتق كل من شاء بالضرورة (وفي) صورة اضافة المشيئة الى (الخاص) كالمخاطب في من شئت (يعتبر الخصوص معه) اي مع العموم فيتناول بعضا عاما وذلك في ان يتناولهم الا واحد او اما حل قوله تعالى فائذن لمن شئت منهم وقوله تعالى تربي من تشاء ممن على العموم وان اضيفت الى الخاص فلقريئة قوله تعالى واستغفر لهم الله وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقرأ عينين فان كلا منهما يرجع للعموم وكون من للبيان

اما اذا كانت موصوفة فلانها في المعنى نكرة واما اذا كانت موصولة فلانها قد تكون للخصوص واردة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص من التامنين الا ان الضمير جمع تارة نظرا الى اللفظ فجمع الضمير لا يدل اخرى نظرا الى المعنى فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفى في العموم بانتظام جمع من المسميات (ولذا) اي ولكون من الشرطية عامة قطعاً (سواء) اي ابويوسف ومحمد (بين من شاء من عبيدي عنته فهو حر ومن شئت من عبيدي عنته فأعنته في العموم)



(ويخص) أي يكون من خاص غير معدود من القاطن العموم (إذا لفظه) لفظ (أولا) قال في السير الكبير إذا قال من دخل هذا الحصن أولا فله كذا قد دخل رجلان معاً لم يستحق واحد منهما شيئاً لأن الأول اسم لعدد سابق فأنه أول من دخل وهو متصرف بالخصوص يرجع معنى الخصوص فيه فلا يستحق النفل إلا واحد دخل ما جاعلي الجماعة (وما كن) في أنها إذا كانت شرطية أو استفهامية عام قطعاً لا إن كانت موصولة أو موصوفة وفي أنها تكون خاصاً إذا لفظها (أولا) (لكنه) أي ما (لصفات من يعقل وذوات غيرهم) كذا في أصول شمس الأئمة ونحو الإسلام وغيرهما وفي التلويح هذا قول بعض أئمة اللغة والأكثرون على أنه يعم العقلاء وغيرهم فإن قيل ففي قوله تعالى فاقروا ما ينسر من القرآن يجب أن يقرأ جميع ما ينسر عملاً بالعموم كافي قوله أن كان ما في بطنك غلاماً فانت حرة قلنا بناءً الأمر على التيسر دل على أن المراد ما تب بصفة الأفراد دون الاجتماع لأنه عند الاجتماع يقلب متعسراً (ويقالون) أي من وما (المذكر والمؤنث) وأن عاد اليهما ضمير أي ضمير المذكر لأن ذلك بالنظر إلى ذلك اللفظ للاجتماع فين دخل داري فهو حرة على عتق الجوارى والاختلاف (ويستعار أحدهما للآخر) أما الاستعارة من لما فقوله تعالى فممن من عتق على بطنه وأما العكس فلقوله تعالى والسماء وما بناها (والذي يعمهما) أي العقلاء وغيرهم (واين وجب تعميم الأمكنة)

بما الإشارة إلى عظمتها كأنه لفتناته صار بحيث لم يدرك بالبصر والبصيرة وذلك لأن الإبهام في ما أكثر مما في من وإلى معنى الوصفية أيضاً أي بناها القادر القيوم فإن قيل إن كلمة من تدل على الوصف أيضاً قلت نعم إلا أن ما تدل وضعا ومن استعمالاً فإنها موضوعة لذوات مبهم (قوله والذي يعمهما) فإنها مبهمه مستعملة فيها يعقل وفيها لا يعقل وفيها معنى العموم أيضاً كما في ما ومن حتى لو قال إن كان الذي في بطنك غلاماً فانت حرة كان بمنزلة قوله إن كان ما في بطنك غلاماً فانت حرة فلا تعتق أن كان ما في بطنك جارية وكذلك حكم الالف واللام بمعنى الذي حتى لو قال لعبيده الضارب منكم زيداً حرعتك الذي ضربه (قوله يقتصر على المجلس) أي على زمان مجلس الضير وهو زمان واحد شرعاً وإن امتد ما لم يقبل المجلس حقيقة أو حكماً (قوله لأنه ليس في لفظه ما يوجب تعميم الاوقات) لأن تعميم الأمكنة لا يوجب تعميم الأزمنة فلا بد من القرينة الصارفة (قوله أي للدلالة) الأولى أن يقول موضوعة لشمول الحكم كما قال في من وهو المناسب لما يتقوله عن معنى اليب حيث قال فيه موضوع للاستغراق والمقصود بيان معناه الموضوع له والدلالة أعم من الوضع فلا تدل عليه (قوله لأفراد ما اضيف اليه) يعني أن المعنى الموضوع له كل اعني العموم معنى ثبت بكلمة كل فيما اضيف اليه كل لافي نفسا نظيره ما قالوا الحرف ما دل على معنى في غيره فإن كان المضاف اليه نكرة فائر عمومهم يظهر في أفراد تلك النكرة فيصدق كل زمان ما كقول أي كل فرد من أفراد ما كقول وإن كان المضاف اليه معرفة فائر عمومهم يظهر في أجزاء تلك المعرفة فيصدق كل الزمان ما كقول أي كل جزء منه ما كقول لأن قشره غير ما كقول وكذا كل التفاح حامض ولا يصدق كل تفاح حامض لأن بعض أفراد غير حامض (قوله والمعترف المجموع) عطف على المنكر وكذا قوله وأجزاء المنفرد المعترف عطف على المنكر تقدير مضاف في المنكر أي أفراد المنكر (قوله تقدير كل) فاعل وجب (قوله وهي تلي الأسماء) لأنها من الأسماء اللازمة للاضافة والاضافة من خواص الأسماء (قوله ولا يقال كل يضرب) أي بالاضافة وإنما يقال بالتشوين عوضاً عن المضاف اليه (قوله وتم الأفعال) أي الأفعال التي وقعت صفة للمضاف اليه كلمة كل وذلك لأن كلمة كل لما تضمنت معنى الشرط يؤول بفعل بعد ما اضيف اليه من الاسم صفة له ليصل للشرطية إذ الاسم لا يصلح لذلك لأنه لا بد للشرط من أن يكون متردداً وذلك في الأفعال دون الأسماء (قوله تطلق في كل مرة) أي ولو بعد زوج

قال الله تعالى أيها تاركوا بيديكم الموت وقال تعالى اقلوا المشركين حيث وجدتموهم ولهذا لو قال لأمراته أنت طالق أين شئت أو حيث شئت يقتصر على المجلس لأنه ليس في لفظه ما يوجب تعميم الاوقات (ومتي طالق متى شئت لم يتوقف ذلك بالمجلس) وكل لشمول الأفراد) أي للدلالة على شمول الحكم لأفراد ما اضيف اليه (أو) لشمول (الأجزاء) قال في معنى اليب ككل اسم موضوع للاستغراق المنكر نحو كل نفس ذاتة الموت والمعترف المجموع نحو وكاهم آتية وأجزاء المنفرد المعترف نحو كل زيد حسن فإذا قلت أكلت كل رغيف زيد كانت لعموم الأفراد وإذا اضيف الرغيف إلى زيد صارت لعموم أجزاءه فرد واحد ومن ههنا وجب في قراءة غير أبي عمرو وابن ذكوان كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار بترك تشوين قلب تقدير كل بعد قلب ليعلم أفراد القلوب كما عم كل أجزاء القلب (وهي تلي الأسماء) لا الأفعال حيث يقال كل رجل ونحوه ولا يقال كل يضرب (وتعمها صريحاً و) تم (الأفعال ضمناً) أي في ضمن تعميم الأسماء حتى لو قال كل امرأة تزوجها كذا تطلق كل امرأة تزوجها على العموم ولو تزوج امرأة مرة أو تطلق في المرة الأولى دون الثانية لأنها توجب العموم فيها دخلت عليه وهو الاسم لا الفعل (وكما بالعكس) فإنها تلي الأفعال وتعمها صريحاً والأسماء ضمناً حتى لو قال كلما تزوجت امرأة وكذا



تزوج امرأة مرة ارا تطلق في كل مرة  
(وتصرف) اي كلمة كل (الى الواحد فيها  
لا يعلم منها) كقوله اطلاق على كل درهم  
يلزمه درهم قال في الكافي من استأجر دارا  
كل شهر درهم فالعقد صحيح في شهر واحد  
فاسد في بقية الشهر لانه لا يمكن تصحيح العقد  
على جلة الشهر ولها ثلثا ولا على ما بين  
الادنى والكل لعدم اولوية بعضها فعين  
الادنى وهذا معنى قولهم ان كلمة كل اذا  
دخلت على ما لا يعرف منها براديه اذناه  
وانما قال (ما يجري فيه النزاع) كالبيع  
والاجارة والاقرار ونحو ذلك احتراز عن نحو  
ان يقال كل امرأة تزوجها فهي كذا حيث  
لا يراد واحدة ممن بل يشمل الحكم كل واحدة  
صريح في الكافي ايضا في اوائل البيوع  
(وتخص) اي كلمة كل (لذا لم يسمها) لفظ  
(اولا) حتى اذا قال كل من دخل هذا  
الحصن اولاه من النفل كذا فدخل عشرة  
على التعاقب فالنفل للاول خاصة لان من  
دخل بعده ليس داخل اول لكونه مسبوقا  
بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق  
واما استحقاق كل واحد منهم النفل الكامل  
فيما اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولاه  
فكذلك فدخل عشرة معا فلانه قطع النظر  
في كل منهم عن الآخر

التعدد الافرادى الذي يقتضيه كل فيصح اضافة كل اليه بخلاف قوله من دخل  
اولاه كذا فدخل عشرة معا بدون اضافة كل اليه فانه يمكن حمله على معناه  
الحقيقي وهو السابق على جميع ما عداه لعدم اضافة كل اليه فيجب الحمل عليه فلا  
يستحق واحد منهم ولا كلهم شيئا لعدم تحقق المعنى المراد وهو المعنى الحقيقي  
ولا يفتي عليك ان كلمة من في كل من دخل هذا الحصن اولاه يجب ان تكون نكرة  
موصوفة على الفرقين اذ لو كانت موصولة لكان كل لشعول الاجزاء بمعنى كل  
الرجال الذين يدخلون هذا الحصن فلهم فيجب ان يكون لمجموع العشرة  
الداخلين معا نفل واحد واعترض على كل منهما اما على ما ذكره المصنف فلانه  
يجوز ان يجعل من استعارة عن الكل او الجميع ليكون لبعض منهم وللمجموعهم  
نفل واحد واجيب بان عموم كل على سبيل الافراد وعموم جميع على سبيل  
الاجتماع قصدا وعموم من اثابت ضرورية ايهامه لكونها موضوعة بازاء ذوات  
مبهمة في من بعقل كالتكررة في موضع النفي فلا مشاركة بينه وبينهما تصحيح  
الاستعارة ولقاتل ان يقول ان المشاركة في العموم يجوز ان تكون مصححة  
للاستعارة كيف وان لفظ جميع استعير للكل للمشاركة في العموم ولم تعتبر  
المخالفة في الافراد والاجتماع على اننا لانسلم ان عموم من ضرورى بل هو وضعي  
كيف وقد قال في حواشي البدائع والحق ان لا يجري في الاستعارة لكنها لما كانت  
في لفظ الجميع متعارفة بدلالة التشجيع ذكرها ولما لم تكن استعارة من لكل  
او لجميع متعارفة لكونها خلاف مقتضى التشجيع لم يذكرها واما على ما ذكره  
صاحب التنقيح فلانه يقتضى في صورة الدخول متعاقبا في قوله كل من دخل  
اولا ان يستحق النفل كل واحد منهم مع قطع النظر عن الآخر لدخوله تحت عموم  
المجاز المذكور اعني السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لانهم صرحوا بان  
النفل للاول فقط واجيب بان قيد عدم المسبوقية بالغير مراد فيه كالمسابقة  
وهذا المعنى لا يصدق الا على الاول فقط (قوله الى المتخلف الذي يقدر دخوله)  
هو من التقدير قيده به كافي التلويح تنبيه على ان الاولوية في كل من العشرة  
الداخلين معا لا تتحقق الا بالنسبة الى ما قدر دخوله ثانيا بعد الفتح لابلان نسبة الى  
من ليس بداخل اصلا فان قيل انه لو دخل واحد ولم يدخل بعده احد يستحق  
النفل فيما اذا قال كل من دخل اولاه كذا ولم يتحقق الثاني قلنا ان كل من لم يدخل  
يمكن ان يقدر دخوله بعد الفتح (قوله بخلاف ما اذا قال من دخل اولاه فدخل  
عشرة معا حيث لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء) لان عموم من ليس على سبيل

فصار كل اولاه بالقياس الى المتخلف الذي يقدر  
دخوله بعد فتح الحصن بخلاف ما اذا قال من  
دخل اولاه فدخل عشرة معا حيث لم يكن  
لهم ولا لواحد منهم شيء كما سبق



(و جميع للشمول على سبيل الاجتماع) دون  
 الانفراد حتى لو قال جميع من دخل هذا  
 الحصن أولا فله كذا قد دخل عشرة معا فلهم  
 نقل واحد لان لفظ جميع للاحاطة على سبيل  
 الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق  
 بالدخول على سائر الناس ولما ورد ههنا  
 اشكال وهو ان جميعا لو كان للشمول على سبيل  
 الاجتماع لكان حقيقة فيه مجازا في المفرد  
 فلا يصح جمعها في ارادة واحدة والحال انهم  
 صرحوا بانهم لو دخلوا في الصورة المذكورة  
 فرادى يستحق الاول اجاب عنه بقوله (وهو)  
 اي لفظ جميع (في قولنا جميع من دخل)  
 هذا الحصن (اولا) فله من النقل كذا ليس  
 يجري على حقيقته اعني الشمول على سبيل  
 الاجتماع حتى يلزم من استحقاق الفرد الاول  
 في الدخول فرادى الجمع بين الحقيقة والمجاز  
 للقرينة المانعة عن ذلك وهو ان الكلام  
 للتشجيع على الدخول اولا بل هو (مستعار)  
 لا لمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل  
 واحد كمال النقل عند الاجتماع لعدم القرينة  
 على ذلك بل هو مستعار (للسابق)  
 في الدخول واحد كان او جماعة فيكون  
 للجماعة نقل واحد كمال الواحد عملا بعموم  
 المجاز قيل لو جلاوا الكلام على حقيقته  
 وجعلوا استحقاق المفرد كمال النقل بدلالة  
 النص لكتفى

الانفراد ولا على سبيل الاجتماع بل عموم الجنس اي الفرد المبهم بمعنى ان الحكم  
 يتعلق بكل واحد سواء كان مفردا عن الغير او مجتمعا معه فاذا قيد بالاول تعين  
 الفرد السابق الغير المسبوق لتخصيصه بالقيد وههنا لم يتحقق فرد دخل اولا  
 بمعنى السابق الغير المسبوق ولا يجوز ان يجعل من استعارة عن الكل او الجمع  
 ليكون لكل منهم او لجميعهم كما ذكرناه آنفا (قوله وجميع للشمول)  
 توضيحه ان المشروط له النقل في مسائل تقييد دخول الحصن بشيد الاولية  
 اما ان يكون مذكورا بمجرد لفظة من اومع اضافة الكل او الجمع اليه وعلى  
 التقدير الثلاثة اما ان يكون الداخل واحدا او متعددا معا ومتعاقبا فصارت  
 الاقسام تسعة فان كان الداخل واحدا فقط فله كمال النقل في الصور الثلاث لانه  
 اول بالنسبة الى المختلف الذي قد رد دخوله بعد فتح الحصن اما في من وكل من  
 دخل فظاهر لان من خاص في ذلك الفرد بقرينة اولا وكل للانفراد واما  
 في جميع من دخل فلان هذا التنفيل للتشجيع واطهار الجلالة فلما استحقه الجماعة  
 بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلالة فيه اقوى وان كان متعددا فان دخلوا  
 معا فلا شيء لهم في صورة من دخل ولكل واحد نقل تام في صورة كل من دخل  
 وللجموع نقل واحد في صورة جميع من دخل لان لفظ الجميع للاحاطة بصفة  
 الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل  
 فان عمومهم انفرادي لا اجتماعي وان دخلوا متعاقبا فالنقل للاول منهم في الصور  
 الثلاث اما في من وكل فلما مر واما في الجميع فلانه يجعل مستعارا لكل لقيام  
 الدليل على استحقاق الواحد وهو ان الجلالة في دخوله وحده اقوى فهو بالنقل  
 اخرى كذا ذكره غير الاسلام واعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز  
 في ارادة واحدة لانهم لو دخلوا معا استحقوا نفلا واحدا عملا بعموم الجميع  
 ولو دخلوا فرادى استحقه الاول فقط عملا بمجازه كما ان لم يدخله الا واحد واجب  
 بانهم ان دخلوا معا يحمل الكلام على الحقيقة وان دخلوا فرادى او دخل واحد  
 يحمل على المجاز فلا جمع بينهما في حالة واحدة ورد بان امتناع الجمع بينهما انما هو  
 بالنظر الى الارادة لا الوقوع وههنا قد تحقق الجمع بينهما في الارادة وان لم يتصور  
 ذلك في الوقوع وذلك لانه لو لم يرد كلاهما لماسح حله تارة على حقيقة الجميع  
 واخرى على مجاز اذ لو ارد الحقيقة لم يستحق الفرد ولو ارد المجاز لم يستحق الجميع  
 نفلا واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما ولدفع هذا الاشكال قال في التنقيح  
 ان الجميع ههنا ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النقل على صفة

الاجتماع للقرينة المانعة عنه وهو التشجيع بل مجاز لكنه ليس مجازا في تمام معنى  
 كل من دخل اولا على ما هو الظاهر من كلام غير الاسلام حتى يستحق كل واحد  
 كمال النقل عند الاجتماع بل مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة  
 فيكون للجماعة نقل واحد كمال الواحد عملا بعموم المجاز ولا يخفى عليك ان هذا  
 المعنى بعض معنى كل من دخل اولا اعني الجزء الاول منه لان معناه ان السابق  
 يستحق النقل وانه لو كان جماعة كان لكل واحد من آحادها كمال النقل  
 فصار جميع من دخل اولا مجازا عن الجزء الاول منه فصار معنى قول الشارح  
 لا بمعنى كل من دخل اولا لا بمعنى مجموع معنى كل من دخل اولا بل مستعار  
 للجزء الاول منه فان قيل الجزء الاول هو استحقاق السابق النقل واحدا كان  
 او جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النقل وههنا  
 قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الجزء الاول اجيب بان عدم  
 استحقاق كل تمام النقل ليس من جهة انه معتبر في المعنى المجازي بل من جهة  
 انه لا دليل على الاستحقاق والحكم لا يثبت بدون الدليل (قوله يطل الانفراد  
 حقيقة الجمع) قيل هذا الرد مردود لانه ليس فيه ابطال المنطوق بل تعميم الحكم  
 بينه وبين غير المنطوق كما يظهر عند التأمل (قوله فانه مقترنة لما سبق) يعني  
 انها مثبتة لما سبق من كلام خبري سواء كان موجبا نحو نعم في جواب من قال  
 قام زيد اي نعم قام او منفي نحو نعم في جواب من قال اقام زيد اي نعم اقام  
 او استهتاهما مثبتا نحو نعم في جواب من قال اقام زيد اي نعم قام او منفي نحو نعم  
 في جواب من قال ألم يقيم زيد اي نعم لم يقيم فكان نعم لتصديق ما سبق في الخبر  
 ولا يثبت ما بعد اداة الاستفهام نفيا او اثباتا في الاستفهام ومن ثمة قال ابن  
 عباس لو قالوا في جواب أأنت بريكم نعم لكان كفرا كذا في الرضى وفي المغنى زيادة  
 تفصيل فليراجع (قوله فانه مختصة بايجاب النفي) قال في المغنى يختص بل  
 بالنفي وتفيد ابطاله سواء كان مجردا نحو زعم الذين كفروا ان لن يعثوا قل بل اي  
 بل يعثون ونحو ما قام زيد اي بل قد قام ام مقرونا بالاستفهام حقيقيا كان نحو  
 أليس زيد بقاتم اي بل قائم او توحيثا نحو ام يحسبون اننا لانسمع سرهم ونجواهم  
 اي بل نسمع ونحو أوجب الانسان ان لن نجتمع عظامه بل او تقريريا مجردا نحو  
 أأنت بريكم قالوا بل اي بل انت ربنا (قوله فعلى هذا لا يصح بل) اي فعلى كون  
 نعم مقترنة لما سبق واختصاص بل بايجاب النفي السابق وابطاله لا يصح بل  
 في جواب أأنت بريكم كذا لعدم سبق النفي ولا يكون نعم في جواب

ورد بان المفهوم بدلالة النص ينبغي  
 ان لا يطل حقيقة المنطوق وههنا يطل  
 الانفراد حقيقة الجمع (اللفظ الوارد بعد سؤال  
 او حادثة ان لم يكن مستقلا) وهو ما لا يكون  
 كلاما مقيدا بدون اعتبار السؤال والحادثة  
 مثل نعم فانه مقترنة لما سبق من كلام موجب  
 او منفي استفهاما او خبرا وبلي فانه مختصة  
 بايجاب النفي السابق استفهاما او خبرا فعلى  
 هذا لا يصح بل في جواب أأنت بريكم كذا  
 ولا يكون نعم في جواب أأنت بريكم كذا  
 اقرارا الا ان المعتاد المعتبر في احكام الشرع  
 هو العرف حتى يقام كل منهما مقام الآخر  
 فيكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي  
 استفهاما او خبرا (او كان) مستقلا لكان  
 (جوابا قطعيا) نحو سها فجد وزني ما عز  
 فرجم فان السجدة انما هي للسهو والرجم  
 انما هو لارضي قطعيا (او) كان جوابا (ظاهرا  
 نجواب) نحو ان تغديت فكذا في جواب  
 تعال تغدي معي ونحو ان اغتسلت فكذا بعد  
 ما قيل تغتسل الليلة من الجنابة فلا يثبت  
 في الاول بالتغدي لامعه ولا في الثاني  
 بالاغتسال لافيهما وفيها لامها الاعند زفر فانه  
 عممه عملا بعموم اللفظ قلنا خصصته دلالة  
 الحال عرفا كما ينصرف الشرع بالدرهم الى  
 نقد البلس (وان كان الظاهر لا بداء فابتداء)



أليس لي عليك كذا اقرار المأثر انما لاثبات ما بعد اداة الاستفهام وما بعد اداة الاستفهام فيه نفي فلا يكون اقرارا هذا مقتضى اللغة والمعتبر في احكام الشرع هو العرف وفي عرف الفقهاء يستعمل كل منهما مقام الآخر فيكون نعم في المثال المذكور اقرارا في عرفهم ولهذا قال بعض الاثمة يجوز ان يقول في جواب ألت بربكم وألم نشرح لك صدرك نعم لان الهزة للانكار دخلت على النفي فافادت الايجاب ولهذا عطف على ألم نشرح لك قوله ووضعنا فكاكه قال شرحنا لك صدرك ووضعنا عنك وزرك فيكون نعم في الحقيقة الخبر المثبت المأثور به الاستفهام مع النفي لا تقريرا لما بعد الاستفهام فلا يكون جوابا للاستفهام لان جواب الاستفهام يكون بما بعد ادائه بقول ابن عباس ان نعم في جواب ألت بربكم كفر مبني على كون نعم تقريرا لما بعد الهزة لا على كونه تقريرا لدلول الهزة مع حرف النفي كما قال ذلك البعض ولو كان الاستفهام في أليس لي عليك كذا للانكار يصح ان يكون نعم اقرارا على قول ذلك البعض (قوله فان السجدة انما هي للسهو والرحم انما هو لازمي قطعاً) فيكونان جوابا للعادة قطعاً (قوله فلا يحنث في الاول بالتغدي لامعه) لان الظاهر انه جواب فكاكه قال ان تغديت معك فكذا وان اغتسلت الدية من الجنابة فكذا (قوله خصصته دلالة الحال) اي حال السؤال والجواب يعني ان قول زفر قياس وقولنا استحسان عرفي والعرف قاضي على القياس (قوله مطلقاً) اي اي سوء تغدي وحده او مع غيره ومع السائل او غير ذلك الغداء المدعو او غيره (قوله ان العبرة) اعلم ان العبرة في الاقسام الثلاثة الاول لخصوص السبب لكونه جواباً فلا يكون اللفظ عاماً وفي الرابع لعموم اللفظ لعدم كونه جواباً لما قبله فيكون اللفظ عاماً وان كان المورد خاصاً فان قيل لو كان اللفظ عاماً للسبب وغيره لمجاز تخصيص السبب عنه بالقياس لان نسبة العام الى جميع افراده على السوية فاذا جاز تخصيص سائر الافراد جاز تخصيص السبب واللازم باطل لاستلزامه الغاء الحكم عن جميع الافراد لان حكم غير السبب بالقياس على السبب فاذا بقي الحكم في السبب بالتخصيص بقي في الباقي ايضا قلنا لان لم جواز تخصيص السبب لانه قطعي لا يجوز تخصيصه بالقياس بخلاف سائر الافراد (قوله حكاية الفعل المثبت لاتم) اي لا تدل على عموم الفعل المثبت الصادر عن النبي عليه السلام هكذا عنوانه في التنقيح ايضا وترك في المختصر لفظ الحكاية وقال الفعل المثبت لا يعم وما لهما واحد لان المراد بالفعل المثبت في كلام المختصر هذا

الصادر عن الاول وهو المراد بالحكاية في كلام المصنف لا الفعل الصادر عن النبي وهو صلى في قول الراوي صلى النبي عليه السلام في الكعبة والحاصل ان المراد بالفعل المثبت الذي اضيف اليه الحكاية في كلام المصنف غير الفعل المثبت في كلام المختصر (قوله لا خلاف في ان الفعل المنفي اه) اذا وقع فعل متعد حذف مفعوله ولم يذكر معه مصدره في سياق النفي او معناه نحو لا آكل اوان اكلت فعبدى حر كان عاماً عند الشافعي ومالك فيقبل التخصيص حتى لو قال نويت ما كولا معينا صدق وقال ابو حنيفة واحصاه انه ليس بعام فلا يقبل التخصيص ولا يصدق في قوله نويت كذا واحتج من قال بالعموم بان قولنا لا آكل يدل على نفي مصدره الذي تضمنه وكل ما يدل على نفي الحقيقة يقتضي ان لا يوجد في جزئي والالم تكن منفية ولا معنى لعمومه الا انتفاؤه عن المأكولات الجزئية واذا كان عاماً يقبل التخصيص واحتجت الحنفية بوجوه الاول ان المفعول ثابت اقتضاء لتوقف تعقل صحة الفعل المتعدي عليه والمقتضى لا عموم له الثاني انه لو كان عاماً في جميع مفعولاته لكان عاماً في الزمان والمكان ايضا لان الفعل المتعدي يستلزم الزمان والمكان ايضا واللازم باطل فان الفعل لا يقبل التخصيص بالنسبة الى الزمان والمكان واجيب عنه اقولا بالتزام كون الفعل عاماً بالنسبة الى الزمان والمكان وقابل للتخصيص ورد بان الحنفية جعلوا عمومهم بالنسبة الى الزمان والمكان من صور النزاع فلا يصح التزامهم ذلك لانه محل النزاع وثانيا بالفرق بان تعقل الفعل المتعدي موقوف على المفعول دون الزمان والمكان فكان تعلقه بالمفعول اقوى ورد بان الزمان كالمفعول في تعلق الفعل به فالفرق تحكم الثالث ان لا آكل وان اكلت يدلان على اكل مطلق فلا يصح تفسيره بمخصص مقيد للتأني بين المطلق والمقيد واجيب باننا لان لم انهما يدلان على مصدر مطلق بل يدلان على اكل مقيد مطابق للمطلق لاستحالة وجود المطلق في الخارج لان الكللي لا يوجد الا في الذهن والموجود في الخارج هو الجزئي والا كل المقيد مطابق للمطلق يجوز تفسيره بمخصص ولهذا اذا حلف لا يأكل يحنث باكل مقيد ورد بان المقيد مطابق للمطلق اما ان يكون عاماً وخصوصاً والثاني خلاف المطلوب وفي الاول فساد الوضع لاستناد العموم الى ما يقتضي ما يقابله ولان المراد بالمطابقة اما المطابقة في المفهوم او فيما صدق عليه او المطابقة بارتفاع الشخصات والاول والثاني ظاهرا البطلان والثالث لا يتخلو اما ان يكون التفسير بالتخصص قبل رفع الشخص او بعده والاول غير مطابق

لا خلاف في ان الفعل المنفي اذا حكمي نعم لانه  
تكررة في سياق النفي

وذلك بان يستعمل على الزائد على قدر الجواب كقوله عليه السلام لماسئل عن بربضاعة خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير طعمه او لونه او ريحه وقوله عليه السلام حين رأى شاة مبيونة ايماء اهاب دنيغ فقد طهر وقوله ان تغديت اليوم فكذا في جواب تعال تغدي معي فانه يجعل مبتدأ حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم مطلقاً وانما جمل على الاندأ اعتبارا للزيادة الملقوفة بالظاهرة والقاء للعمال المبطنة الخفية وفي جملة على الجواب الامر بالعكس ولا يحنث ان العمل بالحال دون العمل بالمقال وهذا معنى ما قال شايخنا ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا يتأني عموم اللفظ ولا يقتضي اقتضاره عليه ولانه قد اشتهر عن الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب فيكون اجاباً قصر لها على تلك الاسباب لخصوص السبب على ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب (وان قال) المتكلم فيما يكون الظاهر الاندأ (عنيت الجواب صدق ديانة) لانه نوى ما يستعمل اللفظ (لاقتضاء) لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفاً عليه (حكاية الفعل المثبت لاتم)



لاختلافهما اطلافا وتقييدا والثاني كذلك لانه عينه لا مطابقة وان كان المراد بالمطابقة غير ذلك فلا بد من البيان ومما يتنى على هذا الخلاف ان نتي المساواة في قوله تعالى لا يستوى اصحاب النار واصحاب الجنة يقتضى العموم عند الشافعية خلافا للحنفية واحتجت الشافعية بانه فعل منكر وقع في سياق النفي فيم واحتجت الحنفية بوجوه الاقول بان المساواة المطلقة اعم من المساواة بوجه خاص اعني المساواة من كل وجه فلا يدل عليه فلا يلزم من نفيه نفيه واجيب عنه بان عدم دلالة العام على الخاص انما هو في طرف الاثبات لاني طرف النفي فان نتي اعم يستلزم نتي الاخص والالم يمكن نتي العموم اصلا لانه حينئذ يجوز ان لا يتنى الخصوص على تقدير انتفاء العام فلا يتحقق نتي العام لان الخاص يستلزم العام فاذا لم يتنف الخصوص لم يتنف العموم الثاني انه لو كان عاما لم يصدق قوله لا يستوى اصحاب النار واصحاب الجنة لان صدقه يتوقف على نتي المساواة من كل وجه وهي موجودة من وجه واقل ذلك المساواة بينهما في نتي مساوئهما عنهما لكنه صادق قطعا الثالث ان المساواة اذا وقعت في الاثبات قبيل يستوى هذا وذلك افادت العموم والالم يستقيم اخبار بمساواة بين شيئين اصلا لان المساواة بوجه لا تختص بهما بل كل شيئين كذلك واذا لم تختص لا يستقيم الاخبار بمساوئهما فكان قولنا يستوى موجبة كلية فيكون لا يستوى سلبا جزئيا لانه رخص للايجاب الكلي فلا يعم كذا في شروح المختصر يقول الشارح لا خلاف في ان الفعل المتنى اذا حكى يعم خلاف ما ذكره في تلك الشروح فان قيل ان المذكور في الشروح ان الفعل المتنى هل يعم اولاه وما ذكره الشارح حكايته قلنا تعليقه بقوله لانه تكرر في سياق النفي يابى عن هذا الفرق لان القائلين بعموم الفعل المتنى علوه بذلك على ان المراد بحكاية الفعل المتنى هو الاخبار عنه منفيا نحو لا آكل ولا يستوى على ان التزاع في المحكي دون الحكاية فان قيل يجوز ان يكون مراده بالفعل المتنى هو الذي ذكر مفعوله نحو لا آكل خبزا وعموم مثل هذا الفعل اتفاق قلنا نعم الا ان تحريرهم هذه المسئلة ياباه لان البحث في الفعل المتنى الذي لم يذكروا مفعوله ولا مصدره كيف وقد ذكر من قبل ان ما ذكر مفعوله عام فلا يراد ههنا (قوله) واما الفعل المثبت اه قال في شرح المختصر الفعل المثبت لا عموم له وله ضرور ثلاث احدها انه لا يعم اقسامه وجهاته واذا قال الراوى انه صلى داخل الكعبة لم يعم الفرض والنفل فلا يتعين الابدليل واذا قال صلى بعد غيبوبة الشفق فلا يعم الصلاة بعد الشفق الاخر والابيض الا ان يجعل المشترك عاما في مفهومه

واذا قال كان يجمع بين الصلاتين الظهر والعصر والمغرب والعشاء فلا يعم جمعهما بالتقديم في وقت الاولى والتأخير في وقت الثانية وثانيتها عومه في الازمان فلا يدل عليه ايضا لكنه ربما يفهم العموم من قول الراوى كان يفعل فانه يفهم منه التكرار كما اذا قيل كان حاتم يكرم الضيف فيم الازمان بهذا الاعتبار لكنه ليس مما نحن فيه لانه لم يفهم من نفس الفعل وهو يجمع بل من قول الراوى كان حتى لو قال جمع زال ذلك وثالثتها عومه للامة ولا يدل عليه الابدليل خارجي في ذلك الفعل خاصة كقوله صلوا كما راى تتوفى اصلي او بقرينة خارجية كوقوعه بعد اجمال او اطلاق او عموم فيفهم منه انه بيان له فينبع في العموم وعدمه او بقياس الامة عليه يجمع تعلم عليه وكل ذلك خارج عن مفهوم اللفظ قد ثبت ان الفعل المثبت لا عموم له بوجه من الوجوه وقالوا انه قد عم في الامة نحو سها فسجد ونحو ذلك مما حكى عن فعله فانه يعم في جميع الخلق والجواب ان التعميم لا يكون الا من الدليل الخارجي لا بصيغة الفعل وفيه التزاع هذا كلامه فالشارح عنون المسئلة بقوله ان حكاية الفعل المثبت لا تهم اخذ من قول المحقق فاذا قال الراوى انه صلى داخل الكعبة لم يعم وقدم ما جعله صورة ثانية وأخر ما جعله اقولا وفصل الجهات على وجهين ومثلها بامثلها وترك الثالثة مع ان المناسب لقوله فالصحيح ذكرها اذا خلاف في عدم عومه في الصورتين الاولين وانما الخلاف في الثالثة اعني عومه في الامة حيث قال بعض العلماء انه يدل على العموم في الامة وليس بصحيح كما ذكره المحقق فقوله فالصحيح يكون احترازا عنه فاذا لم يذكر لا يستقيم الاحتراز عنه (قوله) لا تهم الازمان) اي لا تدل على عموم الفعل الصادر عن النبي عليه السلام الازمان وانما يفهم ذلك في بعض المحال من قول الحاكى نحو كان يجمع كما تقدم (قوله) والاقسام كصلى النبي عليه السلام في الكعبة اه) فانه لا يعم الفرض والنفل بالاتفاق بل يحمل على النفل عند الشافعي وعندنا يحمل على النفل ويقاس الفرض على النفل كما سيأتى (قوله) لا عند من يقول بعموم المشترك) اي اللفظي قال اكل الدين في شرح المختصر ان صلاته عليه السلام يحتمل ان تكون بعد غيبوبة الشفق الاخر والابيض لوقوع الشفق عليهما بالاشتراك اللفظي فلا يكون عاما فيهما الا على رأى من حل على وقوعها بعد غيبوبة الشفق الاخر والابيض (قوله) نحو كان يجمع اه) روى البخارى كان رسول الله عليه السلام يجمع بين صلاتي الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء في السفر واستدل به الشافعي على جواز الجمع بينهما في وقت ايتهما شاء للسفر قلنا

لا تهم الازمان والاقسام كصلى النبي  
في الكعبة للفرض والنفل ولا جهات  
وضع اللفظ كصلى بعد غيبوبة الشفق للاخر  
والابيض الا عند من يقول بعموم المشترك  
ولا جهات وقوع الفعل نحو كان يجمع بين  
الظهر والعصر لجمعهما في وقت الاولى  
والثانية (لانه) اي الفعل (تكررة في)  
سياق (الاثبات)



فلا يعم بل يقع ذلك الفعل على صفة معينة  
فيكون (في معنى) اللفظ (المشترك) في تأمل  
في وجوهه (فان ترجح البعض) من تلك  
الوجوه (فذلك والا) اي وان لم يرجح بل  
ثبت التساوي بينهما (فالبعض) من تلك  
الوجوه ثابت (بفعله) البعض (الباقى)  
ثابت (بالقياس عليه) اي على البعض الثابت  
بفعله نظيره صلى النبي عليه السلام في الكعبة  
فقال الشافعي لا يعم فيحصل على النقل  
لا القرض احتياطا اذ يلزم استدبار بعض  
الكعبة قلنا القرض يشارك النقل ويساويه  
في امر الاستقبال والاستدبار فاذا جاز فيه  
استدبار البعض جاز في الفرد ايضا قياسا  
عليه قوله (بخلاف الحكاية) مرتبط بقوله  
حكاية الفعل المتيقن لا تعم معنى ان تلك الحكاية  
لا تعم بخلاف حكاية الفعل (بلنظ ظاهره  
العموم) نحو نهي عن بيع الغرر وقضى  
بالشفعة للجار فانه يجعل على كل غرر وكل جار  
خلافه لاكثرين (لان العدل) الذي لا يظن به  
الكذب لكونه صحيا (العارف) بوضع اللفظ  
وجهة دلالة على المعنى المراد (لا ينقله) اي  
الفعل (عاما) اي بلفظ ظاهره العموم (الابعد  
عليه بعمومه) فان قيل يجمل انه كان خاصا  
وظن الراوى العموم فحكاية كذلك قلنا  
الظاهر لا يترك مجزئا احتمالا خلافا والا فلا  
يصح الاستدلال به لانه لا يخلو عن الاحتمال  
واعلم ان بين هذه المسئلة والمسئلة الاولى فرقا  
ظاهرا وهوانه فيما ليس في ظاهر اللفظ دليل  
العموم كلام الاستغراق ونحوه بخلاف هذه  
المسئلة (الجمع المذكور بعلامة المذكور)

نحو المسلمين وفعلا (يختص بهم) اي بالذكور  
(الاعند الاختلاط) بالاناث فانهم اذا  
اختلطوا بالاناث يتناول لفظ الجمع المقارن  
بعلامة الذكور الذكور اوصالة والاناث تسعا  
بطريق الحقيقة عرفا اما اولاً فغلبة الاستعمال  
كما دخلت في ادخلوا الباب سجدا نساء بني  
اسرائيل وفي اهبطوا احواء مع آدم وابليس  
فان قيل صحة الاطلاق لا تستدعي كونه حقيقة  
قلنا الاصل في الاستعمال هو الحقيقة لا يقال  
حقيقة في الرجال خاصة اجماعا والمجاز اولى من  
الاشتراك لاننا نقول ان اريد كونه حقيقة لغة  
او عرفا عند الانفراد فعمل ولكن الكلام ليس  
فيه وان اريد عرفا عند الاختلاط فمضوع  
واما ثانيا فلما شاركهم اياهم في نحو احكام  
الصوم والصلاة وغيرهما وان وردت بالصيغ  
المتنازع فيها فان قيل يدخلن بدليل خارجي  
ولذا لم يدخلن في الجهاد والجمعة ونحوهما  
قلنا الاصل عدمه بل الاستثناء فيها  
لا يشاركهم محتاج اليه وذا اُدل دليل على  
التناول لولاه (و) الجمع المذكور (بعلامة  
الاناث) نحو المسلمات وفعلا (يختص  
بهن) ولا يتناول الذكور اصلا اذ لا وجه  
للتبعية ههنا (ففي) قول المستأمن (أتستوفي  
علي بن حنبل الفريقان) اي البنون والبنات  
(يتناولهما) اي الفريقين (الامان)  
لتناول اللفظ اياهما معا (لا في بناتي) اي  
لا يتناولهما الامان في قوله أتستوفي علي بناتي  
اذ لا وجه للتبعية كما مر ولم يفرغ من مباحث  
العام شرع في مباحث المشتركة فقال (واما  
المشترك) اي المشترك فيه لان المفهومات  
مشتركة واللفظ مشترك فيه فحذف فيه لكثرة  
الاستعمال

خلافا للحنابلة وبعض الحنفية واختاره المصنف واستدل الاكثر بوجوه  
الاول بقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات ونحوه فانه لو كان  
مدلول المسلمات داخلا في المسلمين لما حسن هذا العطف لكونه عطفًا للخاص  
على العام والاصل في العطف التباين والتباين لا يقال العطف للتأكيد  
تشریفاهن كما في عطف جبرائيل على الملائكة لان التأنيس خير من التأكيد  
وقصد التشریف ليس تأسيسا الثاني ما روى عن ام سلمة انها قالت يا رسول الله  
ان النساء قلن ما نرى الله ذكر في القرءان الا الرجال فانزل الله تعالى ان المسلمين  
والمسلمات فتنت ذكرهن مطلقا ولو كن داخلات لما صدق تفتين ولم يجز تقريره  
عليه السلام للثبوت اجيب عنه بانه عليه السلام اتما قرئت في الذكر لان في الدخول  
الثالث اجماع اهل العربية على ان هذه الصيغ جمع المذكر والجمع تضعيف المفرد  
والمفرد مذكر واجيب عنه بان اجماعهم يجوز ان يكون عند الانفراد  
والنزاع عند الاختلاط واستدل الاخر بوجوه ايضا الاول ان المعروف من اهل  
اللسان تغليبهم المذكر على المؤنث عند اجتماعهما فيدخلن بالضرورة واجيب  
بانه لا نزاع في دخولهن عند التغليب مجازا الثاني انه لو اوصى رجال ونساء  
بمائة درهم ثم قال اوصيت لهم بكذا دخلت النساء واجيب بانها اتما دخلت  
بقريضة الوصية المتقدمة ولا نزاع فيه ايضا لانه حينئذ تدخل بالقريضة الثالث  
غلبة الاستعمال كما في قوله تعالى ادخلوا الباب سجدا وفي قوله اهبطوا فان  
قيل ان غلبة الاستعمال اتما تقتضي صحة الاطلاق ولا يلزم منها كونه حقيقة  
وهو محل النزاع فالجواب ان الاصل في الاستعمال الحقيقة فلا حاجة في اثباتها  
الى دليل وانما المحتاج اليه كونه مجازا فان قيل ان الاستعمال حقيقة  
في المذكور خاصة بالاجماع ولو جعل حقيقة في الذكور والاناث معالزم الاشتراك  
والمجاز خير منه قلنا ان اراد انه حقيقة في الذكور عند الانفراد فعمل والكلام  
ليس فيه وان اراد انه حقيقة فيه عند الاختلاط فهو ممنوع بل حقيقة عند  
الاختلاط في المجموع ولقائل ان يقول حينئذ يلزم الاشتراك بين الذكور وبين  
المجموع الرابع انهم يشاركون الذكور في الاحكام فيدخلن في الخطابات  
الشرعية نحو اقيموا الصلاة واجيب بانه بدليل خارجي لا بالوضع ورده الشارح  
بان الاصل عدم الدليل على الدخول وانما يحتاج الى الدليل عدم دخولهن  
(قوله فحذف فيه) نقل عنه في الحاشية ان حذف القائم مقام الناعل لا يجوز  
بجمل كالفاعل ويمكن ان يجعل لفظ المشترك ظرفا لاسم مفعول فيكون



في منصوب والمصدر المجرى واسم المفعول جأ أعلى وزن واحدته (قوله ويجوز ان يكون موضوعا اصطلاحيا) فيتنفذ لا حاجة الى تقدير فيه (قوله والجواز) لا يخفى عليك ان المجاز يخرج بقوله وضع اما على القول بانه لا وضع في المجاز قطا هو ظاهر واما على القول بان له وضعان فالتبادر من الوضع المذكور في التعريف هو الشخصي فالاولى ان يذكره عقيب قوله وضع وكذا المفرد يخرج بقوله وضع كثيرا فلذلك خرج وجه عقيب قوله وضع كثيرا لكان اولى (قوله نخرج المتقول) متقولا اصطلاحيا او متجلا لان المرتجل متقول لغوى لانه مستعمل في غير الموضوع له للعلاقة بينهما (قوله للتأمل) اي في نفس الصيغة او غيرها من الادلة والامارات (قوله وتحرير محل النزاع) توضيحه ان اللفظ المشترك له احوال خمسة باعتبار اطلاقه على معانيه المتعددة الاول ان يطلق على احدهما مرة وعلى الآخر اخرى فلا يقصد باطلاق واحد الا احدهما قط ولا نزاع في صحة ذلك وفي كونه بطريق الحقيقة الثاني ان يطلق اطلاقا واحدا ويراد به مجموع معنييه من حيث المجموع ولا نزاع في امتناع ذلك بطريق الحقيقة ولا في جوازه بطريق المجاز ان وجدت علاقة معصية بينه وبين اجزائه والافلا فان قيل علاقة الجزئية والكلية متحققة قطعاً قلنا ليس كل ما يعتبر جزءاً من المجموع يصح اطلاق اسمه عليه للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض بناء على انه جزء فلا بد في اطلاق اسم الجزء على الكل من علاقة معصية غير الجزئية الثالث ان يطلق على احد المعنيين لا على التعيين بان يراد في اطلاق واحد هذا المعنى او ذلك المعنى مثل ترهني قرأ الى طهرا او حيا ولم ار في كلامهم ما يشعر جواز ذلك او عدمه سوى ما ذكره في المفتاح من ان ذلك حقيقة المشتركة عند التبريد عن القرآن الرابع ان يطلق ويراد به ماسي به اي هذا المفهوم قال الا يهري لا كلام في صحة ذلك مجازا الخامس ان يطلق ويراد به كل واحد من معنييه او معانيه بان تعلق النسبة بكل منها ان امكن اجتماعها بان لا تكون قرينة على ارادة احد معنييه كما في الكل الافرادى عند عدم القرينة على ارادة واحد من الاحاد وان كانا متضادين كما يقال رأيت الجون ويراد به الاسود والابيض ونحو انهم على مولانا يراد به المعتق والمعتق ونحو اقرأت هند ويراد به الطهر والحوض بخلاف نحو ثلاثة قروء لان اسم العدد خاص في مفهومه فلا يمكن ان يراد بالقرء الحوض والطهر معا بخلاف نحو افعل مراد به الامر والتهديد على القول باشتراكيه بينهما لان الامر يقتضى الطلب والتهديد بخلافه

فلا يمكن اجتماعهما او مراد به التنب والاباحة للتنافي بينهما وهذا محل النزاع قيل انه يجوز وقيل لا وقيل يجوز في التقي نحو ما رأيت عينا لافي الاثبات ثم اختلف القائلون بالجواز قيل انه بطريق الحقيقة وهو المتقول عن القاضي وقيل بطريق المجاز ونقل عن الشافعي انه ظاهر في المعنيين دون احدهما فيجب الحمل عليهما عند التبريد عن القرآن ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهو عام فيهما وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة كعموم غير المشترك وقسم مختلف الحقيقة كعموم المشترك قال التفازاني ان ما نقل عن الشافعي اخص من مذهب القاضي ورده في التحرير بان صحة اطلاقه على معنيين حقيقة عند القاضي ان كانت لعمومه فيهما فهو عين ما نقل عن الشافعي وان كانت لا اشتراك فيهما وفي كل منهما اول اشتراكه في كل منهما فقط فهو مبين لما نقل عن الشافعي اقول في الرد نظر لان كلامنا في اطلاقه على معانيه بمعنى الكل الافرادى لا المجموع فلا معنى لقوله وان كان لا اشتراكه فيهما وفي كل منهما تأمل واحتج المجوزون بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الآية بان الصلاة من الله تعالى راحة ومن الملائكة استغفار وبقوله تعالى ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس الآية بان المراد بالسجدة في غير العقلاء بمعنى الاتقياد وفي العقلاء بمعنى وضع الجهة واجيب عن الاول بمنع تعدد معنى الصلاة ههنا لان سياق الآية لا يجاب اقتداء المؤمنين بالله وملائكته في الصلاة على النبي عليه السلام فلا بد من اتحاد معنى الصلاة في الجميع فيراد بها اما الدعاء في الجمع وهو المعنى الحقيقي او ارادة الخير في الجمع وهو المعنى المجازى وعن الثاني بحمل السجدة في الجميع على الاتقياد فحق الايتين لم يوجد استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد واختلف القائلون بعدم الجواز قيل انه لا يمكن للدليل القائم على امتناعه واختاره الشارح وقيل يجوز عقلا لا لغة لان الوضع في اللغة تخصيص اللفظ بالمعنى فينافي استعماله في المعنيين في حالة واحدة وجعل التخصيص ههنا بمعنى جعل اللفظ منفردا من بين سائر الالفاظ بالحصول للمعنى الموضوع له لا بمعنى قصره على ذلك المعنى كما زعمه التفازاني خلاف التبادر لان التبادر من قولهم تخصيص اللفظ بالمعنى دخول الباء على المقصور عليه لا على المقصور كيف ولو كان المعنى كما قاله التفازاني لزم ان لا توجد الالفاظ المترادفة فان قيل لو كان المعنى كما قلت لزم ان

ثم اختلف القائلون بالجواز قيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التبريد عن القرآن ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلفها واختلف القائلون بعدم الجواز قيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه وقيل يصح لكنه ليس من اللغة

ويجوز ان يكون موضوعا اصطلاحيا. اشتراكه المعاني (فما) اي لفظ (وضع) اي عين للدلالة على معنى نفسه (وضعا كثيرا) المراد به مقابل الواحد فيشمل الوضعين ايضا (لعمري فصاعدا) نخرج المفرد عاما كان او خاصا وهو ظاهر والمجاز اذا وضع فيه بهذا المعنى (بلا نقل) من معنى الى آخر سواء كان بينهما مناسبة او لا نخرج المتقول فانطبق الحد على الحدود (وحكمه التوقف) للتأمل (ليخرج) المعنى (المراد) من بين المعاني حتى لو لم يترجح بان استتاب ترجيحه يكون المشترك مجازا لا يتال المراد به الا ببيان من المجمل كما سيأتي ولما كان ههنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين او المعاني من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجيح احدهما او رد عقيب ذلك مسألة امتناع استعمال المشترك في معنييه فصاعدا فقال (ولا عموم له) بخلاف بعض الشافعية وتحرير محل النزاع انه هل يجوز ان يراد بالمستترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان تعلق النسبة بكل واحد منها لا بالمجموع من حيث هو مجموع اذا امكن اجتماعها كأنهم على مولانا كانا متضادين نحو رأيت الجون اي الاسود والابيض ونحو رأيت هند اي طهرت وحاضت بخلاف ثلاثة قروء افعل في الامر والتهديد والتنب والاباحة قيل يجوز وقيل لا يجوز



لا يوجد المشترك قلنا ممنوع لان الوضع متعدد وكل وضع يقتضي تخصيص اللفظ  
 بالمعنى الذي وضع له باعتبار ذلك الوضع لا باعتبار وضع آخر تأمل ثم اختلفوا  
 في جمع المشترك مثل العيون على قولين كما ذكره الشارح والمختار عنده انه  
 لا يستعمل في اكثر من معنى واحد لاني المفرد ولا في الجمع لا حقيقة ولا مجازا اما  
 حقيقة فلان استعماله في معانيه في اطلاق واحد بطريق الحقيقة اما بان يوضع  
 بازاء مجموع تلك المعاني من حيث هو مجموع واما بان يوضع بازاء كل واحد منها  
 بالاستقلال والاول مع كونه ليس محللا لتزاع متمنع قطعاً لانه لو كان موضوعاً بازاء  
 المجموع لما صح استعماله في جزئه بطريق الحقيقة ضرورة انه ليس نفس الموضوع  
 له بل جزؤه وللأول باطل بالاتفاق فان قيل الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون  
 موضوعاً لكل واحد من معانيه كما وضع للمجموع قلنا لا نزاع في صحة اطلاقه على  
 كل واحد منها بالوضع المستقل وانما النزاع في صحة اطلاقه عليه بالوضع الواحد  
 والاستعمال الواحد في المجموع والثاني لا يحتلوا ما ان يوضع بازاء كل واحد بشرط  
 الافراد عن الآخر او بشرط الاجتماع معه او مطلقاً عن احد الشرطين وعلى  
 التقادير الثلاثة يمنع استعماله في تلك المعاني في اطلاق واحد بطريق الحقيقة اما  
 على الاول والثالث فلذلك ذكره الشارح من لزوم كون كل منهما مراداً او غير مراد في  
 اطلاق واحد ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى بشرط الافراد او مطلقاً يوجب  
 ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة اما على  
 الاول فظاهر لانه اعتبار شرط الافراد ولما على الثاني فلان معنى الوضع تخصيص  
 اللفظ بالمعنى فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم ان يكون كل من المعنيين  
 مراداً او غير مراد في اطلاق واحد ويلزم ايضا في كل من المعنيين صفة الافراد  
 والاجتماع بحسب الارادة وللأول باطل وقول الشارح فلان الوضع لكل  
 واحد منهما بالاستقلال يقتضي انه ينطبق على كل من الاحتمالين واما على الثاني  
 فلما ذكر في بيان انتفاء وضعه للمجموع من حيث المجموع وقول الشارح  
 بالاستقلال يأتي عن هذا الاحتمال لانه ليس محللا لتزاع واما مجازاً فلان استعماله  
 في كل من المعنيين بطريق المجاز اما بان يراد به المجموع او كل واحد من المعنيين  
 والاول غير الموضوع له والثاني هو الموضوع له فيلزم الجمع بين المعنى المجازي  
 والحقيقي في اطلاق واحد وهذا باطل واما بان يراد به احدهما على انه نفس  
 الموضوع له والآخر على انه مناسب للموضوع له لعلاقة بينهما واما بان يراد به  
 كل منهما على انه معنى مجازي مناسب للمعنى الموضوع له اذ لا يجوز ان يراد كل

ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون فذهب  
 الاكثر الى ان الخلاف فيه مبنى على  
 اختلاف في المفرد ان جازاً ولا قيل  
 يجوز فيه وان لم يجز في المفرد والمختار انه  
 لا يستعمل في اكثر من معنى واحد لاني المفرد  
 ولا في الجمع لا حقيقة ولا مجازاً اما حقيقة  
 فلا في الوضع لكل واحد منهما بالاستقلال  
 يقتضي افراد المعنى وعدم اجتماعه مع غيره  
 فلو جاز اقسامها معاوضاً يلزم ان يكون كل  
 منهما مراداً وغير مراد وهو محال واما مجازاً  
 فلا في استعماله في كل من المعنيين بطريق  
 المجاز اما بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد  
 احدهما على انه نفس الموضوع له لعلاقة بينهما  
 على انه يناسب الموضوع له ولما بالاستعمال  
 وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز واما بالاستقلال  
 في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال  
 وسيجي ان استعمال اللفظ بين معنيين  
 مجازيين باطل بالاتفاق

منهما على انه معنى موضوع له لكونه خلاف الفرض وكلاهما باطلان اما الاول  
 فلزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز في حالة واحدة واما الثاني فلان استعمال اللفظ  
 في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق ولانه يلزم اعتبار معنى ثالث موضوع له  
 يناسب له المعنيين المجازيين وحينئذ لا يصح استعمال المشترك بين المعنيين  
 في هذين المعنيين مجازاً لعدم ثالث وضع له اللفظ ويصح استعمال المشترك بين  
 ثلاثة معان في الاثنين منها والمشارك بين اربعة في ثلاثة منها وهكذا وهذا التفصيل  
 مما لا فائدة له بل البحث جاري في المشترك مطلقاً سواء كان مشتركاً بين معنيين  
 او ثلاثة او ازيد (قوله يتناول الثلاثة واكثر) والمراد بالاكثر في القلة التي  
 العشرة وفي الكثرة التي ان يشمل الكل فان قيل قد تقدم انه لا فرق بين القلة والكثرة  
 في التحول على مسيات غير متناهية عندهم قلنا ذلك في الجمع المعرف باللام  
 لاني المنكر (قوله سواء كان جمع القلة او الكثرة) يشترط ان لا يجمع المنكر سواء  
 كان جمع قلة او كثرة ليس بهام عندهم عدم الاستغراق اما جمع القلة فظاهر واما  
 الكثرة فلا ترحالاً لا يبادر منه عند اطلاقه استغراق جماعات الرجال على  
 سبيل التحول كما لا يبادر من رجل استغراق جميع الوحدات فلا يكون عاماً  
 الا عند من اكفى في العام باستعمال جمع من المسميات (قوله لان الوضوح  
 فوق الظهور) فيه ان هذا في الوضوح والظهور الاصطلاحيين ولا فرق بينهما  
 في اللغة في القاموس وضع الامر بوضع وضوحاً واتضح واوضح وتوضح بان وظهر  
 ظهوراً بين فعلي هذا يجوز اخذ الوضوح الغوي في تعريف الظاهر الاصطلاح  
 على انه لا فساد في تعريف الشيء بما هو اوضح منه ويمكن ان يقال ليس مراده  
 ان تعرفه بما وضع فامد بل مراده ان الظاهر لو عرف بما وضع لا يستقيم تعريف  
 النص لان الوضوح فوق مراتب الظهور فلو اخذ في تعريف الظاهر لم يصح  
 تعريف النص بما وضع ولا بما ظهر (قوله اي بمجرد جماعها سواء كان  
 مسوقاً او لا) لاختلاف اهل بشرط في الظاهر عدم كونه المعنى مقصوداً  
 بالسوق او لا يشترط كما اشترط في النص كونه مقصوداً بالسوق فذهب القدماء  
 منهم الى عدم اشتراطه حيث لم يذكره في تعريفه اصلاً في الكشف ان عدم السوق  
 في الظاهر ليس بشرط بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقاً او لا ولم يذكره  
 في تعريفه هذا الشرط ولو كان معتبراً لما غفلوا عنه ولذا عمه الشارح فان قيل  
 انهم ذكروا ان ازيداً ووضح النص على الظاهر بمجرد السوق حيث قال في التنقيح  
 ثم ان زاد الوضوح بان سبق الكلام له معنى فصا وهذا يقتضي اعتبار عدم السوق

(واما الجمع المنكر فما وضع وضعا واحداً)  
 خرج به المشترك (لكن غير محصور) خرج  
 به الخاص (بلا تحويل) خرج به العام  
 (وحكمه انه يتناول الثلاثة واكثر) سواء  
 كان جمع القلة او الكثرة لانه لا يجمع مطلقاً  
 عرفاً كما سبق فيتحقق (لا الا في) من  
 الثلاثة لانه غير موضوع له اصلاً (حتى لو حلف  
 لا يتزوج نسلاً لا ينجس) بواحد فتصح (اذ لا  
 يشملهما لفظ الجمع لما عرف من اقسام التقسيم  
 الاول شرع في اقسام التقسيم الثاني قال  
 (واما الظاهر فما عرف مراده) لم يقل ظهر  
 لئلا يتوهم تعريف الشيء بنفسه وان كان  
 التصديقه المعنى الغوي ولم يقل ما وضع  
 لان الوضوح فوق الظهور (بمعنى صيغته)  
 اي بمجرد جماعها سواء كان مسوقاً او لا  
 كما ان الاعتبار في النص كونه مسوقاً للمراد سواء  
 احتل التخصيص والتأويل او لا وفي المفسر  
 عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء احتل  
 التسخ او لا وفي الحكم عدم احتمال التخصيص  
 ذلك في هذا تكون الاقسام متداخلة  
 بحسب الوجود متميزة بحسب المقوم  
 واعتبار الحنية هذا على رأي المتقدمين



في الظاهر قلنا بعد تسليم الانتضاء للذ كور كون ازدياد وضوح النص عليه مجرد  
السوق ممنوع كيف وقد قال في الكشف وليس ازدياد وضوح النص على الظاهر  
بمجرد للسوق كما نلتوا اذ ليس بين قوله تعالى وانكموا الايامي منكم مع كونه مسوقا  
في اطلاق النكاح وبين قوله تعالى فانكموا احاطاب لكم مع كونه غير مسوق فيه  
فرق في فهم المراد للسامع وان كان يجوز ان يثبت لاحدهما بالسوق قوة تصلح  
لترجيح عند التعارض كالخبرين المتساويين في الظهور يجوز ان يثبت لاحدهما  
منه على الاخر بالشهرة او التواتر او غيرهما من المعاني بل ازدياده عليه بان يفهم  
منه ما لم يعرف من الظاهر بقرينة منطقية تنضم سياتا او ميسا فاندل على ان قصد  
المتكلم ذلك المعنى بالسوق كيان العدد في قوله تعالى فانكموا ما طلب لكم من  
النساء منى وثلاث وربع فان العدد لم يفهم بدون اقران منى وثلاث وذهب  
التأخرون الى اشتراط عدم السوق في الظاهر واشتراط السوق مع احتمال  
التأويل ان كان خاصا او التخصيص ان كان عاما في النص واشتراط عدم احتمالهما  
مع وجود احتمال النسخ في المفسر واشتراط عدم احتمال النسخ ايضا في الحكم  
فغلب هذا المذهب تكون الاقسام متباينة في الوجود والمفهوم حيث لم يعتبروا  
في مفهومها المعنى السليبي وعلى مذهب القدماء تجتمع في الوجود فيمسيق له  
ولم يحتمل شيئا وتفرق بحسب المفهوم والحينية والظاهر اعم بحسب المفهوم من  
النص والمفسر والمحكم (قوله وحكمه وجوب العمل بما عرفت) اختلفوا  
في حكم الظاهر وليس التزاع في ايجابه العمل به بل في ايجابه العلم واليقين فذهب  
العراقيون منهم اكثر الى انه يوجب اليقين ايضا وذهب متاخير ما وراء النهر  
منهم ابو منصور المازدي الى انه يوجب وجوب حقيقة ما اراد الله منه ولا يوجب  
اليقين وهذا الخلاف يتأصل ان العام الذي لم يخص منه البعض لا يوجب العلم  
عندهم ويوجب به عند الاولين مع احتمال الخصوص وكذا ككل حقيقة مع  
احتماله الجواز وهذا لان القطع مع الاحتمال وان كان بعيدا لا يجتمعان فلا يوجب  
اليقين مع الاحتمال بل يوجب العمل كغير الواحد والقياس وعند الاولين لا عبرة  
للاحتمال البعيد الذي لا دليل عليه لانه لم ينشأ عن دليل بل هو ناشئ عن ارادة  
المتكلم وهو امر باطني لا يكلف بل عدم الوقوف عليه والا حكام انما يتعلق  
بالظاهر لا بالباطن كرخص المسافر لا يتعلق بحقيقة الثقة لكونها امرا باطنيا  
بل بالسفر وكذا النسب يتعلق بالقراش لا بالاعلاق فصار هذا كالعلوم العادية  
كعلمنا بان الجبل الذي رأيناه فيما مضى لم يتقلب الا ان ذهبنا فان هذا العلم

قطعي مع احتمال اهتلايه بناء على جواز خرق العادة ولا يمكنه لم يعتبر لعدم  
كونه ناشئا عن دليل ولهذا اختاره الشارح حيث قال قينا وهو مفعول عرق  
فان قيل ان الظن كافي في باب العمل بلا حاجة الى القطع واليقين قلنا نعم لكن  
مراده ان الظاهر يفيد القطع لمضمونه لان القطع لا يثبت في باب العمل تأمل  
وكذا الحال في النص كما سيأتي واختار بعض المتأخرين التخصيص  
بان كلام الظاهر والنص يفيد القطع وهو الاصل والظن عند اعتقاد  
غير المراد بدليل وردة الشارح بان من يقول باقادة القطع يقول  
يفيده من حيث هو ظاهر ومن حيث هو نص كما ان الخاص من حيث هو خاص  
والعام من حيث هو عام يفيد الحكم وكذا من يقول بعدم افاقتها القطع يقول  
لا يفيد من حيث هو ظاهر ونص لا مطلقا مع قطع النظر عن قيد الحينية حتى  
يصح الرد عليهما وان اراد به بيان الواقع فلا مشاحة فيه لان الواقع كذلك  
(قوله والا فلا يكون شيئا) اي وان لم يفيد احتمال التأويل بقوله ان كان خاصا  
وا احتمال التخصيص بقوله ان كان عاما بل اعتبر امعا لا يكون شيئا من ان الخاص ظاهرا  
لان الخاص لا يحتمل التخصيص اصلا وانما يحتمل التأويل (قوله واما النص  
فما ازاد ظهورا) لم يقل فما ازاد وضوحا كافي التوضيح لتلايد عليه انه يلزم  
ان توجد واسطة بين الظاهر والنص ولم يسم شيئا من الاسماء وهو ما وضع المراد  
به ولم يزد عليه بان سيق الكلام لاجله واجيب عنه بان المراد بزيادة الوضوح  
ههنا هي الزيادة في قولهم زاد الديار على الدرهم لا التي في قولهم زاد الدرهم  
(قوله قيل هو سوق الكلام) اقول الظاهر ان السوق بمعنى المفعول اي كون  
الكلام مسوقا للمعنى لان السبب لازدياد المراد كون المعنى مسوقا له لا سوق  
المتكلم الكلام فان قيل كون الكلام مسوقا صفة الكلام لاصفة المعنى لان  
صفة المعنى كونه مسوقا له فلا تستقيم السببية ايضا قلنا نعم لكن كون الكلام  
مسوقا وان كان صفة للكلام لكن كونه مسوقا للمعنى صفة المعنى بناء على ان  
المصدر المتعدي بحرف الجر صفة للمبرور فتستقيم السببية قال غير الاسلام واما  
النص فما ازاد وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة وقالوا  
مراده بمعنى من المتكلم مسوقه ذلك اللفظ لمعنى مقصود منه حيث قالوا ان المتكلم  
اذا قصد المعنى المراد بالسوق كان نصا وان لم يقصد كان ظاهرا كما لو قيل رأيت  
فلانا حين جاءني القوم كان قوله جاءني القوم ظاهرا في مجيئ القوم لكونه غير  
مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء مجيء القوم كان نصا في مجيئ القوم لكونه مقصودا

واما المتأخرون فاعلموا انهم انما اتفقوا  
متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه  
مسوقا للمعنى الذي يجعل ظاهرا فيه وفي  
النص السوق مع احتمال التأويل والتخصيص  
وفي المفسر عدم احتمالهما مع وجود احتمال  
النسخ وفي الحكم عدمه ايضا (وحكمه وجوب  
العمل بما عرفت) ولا خلاف فيه وانما الخلاف  
في ايجاب العلم ايضا عند البعض لا يوجب  
مع وجوب اعتقاد ان مراد الله تعالى منه  
حق لان الاحتمال وان كان بعيدا فاطلع  
للشك قلنا لا عبرة باحتمال لا ينشأ عن الدليل  
كافي العلوم العادية ولذا قلنا (قينا) قيل  
والحق ان كلاما من الظاهر والنص قد يفيد  
القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا  
كان احتمال غير المراد بما يفيد دليل اقول  
ان اراد الرد على العراقيين بان الصواب هو  
التخصيص كما هو المتبادر من قوله والحق فليس  
بمحتمل لان من يقول باقادة النسخ انما يقول  
بانهم ما من حيث هما يفيدانه كافي الخاص  
والعام لا مطلقا وكذا من يقول ببعدهما

وان اراد بان الواقع فلا مشاحة لكنها بعيدة  
كما لا يمتنع (مع احتمال التأويل) ان كان  
خاصا (والتخصيص) ان كان عاما والا فلا  
يكون شيئا من ان الخاص ظاهرا (او) مع  
(احتمال النسخ) ايضا سواء كان خاصا  
او عاما (واما للنص فما ازاد ظهورا) اي  
ظهوره والمراد بظهوره (على) ظهور  
(الظاهر) متعلق بقوله ازاد (بمعنى)  
اي ازاد به سبب امر (من) جهة (المتكلم)  
قيل هو سوق الكلام لان السوق له اجلي  
من غيره ولهذا رجحت العبارة على الاشارة  
وفي الكشف انه ليس بشي لعدم الفرق  
في الظهور بين وانكموا الايامي وانكموا  
ما طلب لكم نعم يفيد قوة السوق له هي علة  
الترجيح عند التعارض بل هو ضم قرينة  
نقلية سياقية فتعوض وثلاث وربع



بالسوق وهذا لان الكلام اذا سبق لمقصود كان فيه زيادة ظهور بالنسبة الى غير  
المسوق له ولهذا كانت عبارة النص راجحة على اشارته وردة في الكشف بانه  
مخالف لعامة الكتب ثم نقل عنهم ما يدل على ان عدم السوق ليس بشرط  
في الظاهر فقال ثبت بما ذكرناه ان عدم السوق ليس بشرط في الظاهر كيف  
ولهم لم يذكر في تحديد الظاهر هذا الشرط ولم يفرقوا في اراد الامثلة له بين  
ما كان مسوقا وغير مسوق ولو كان شرطا لما غفلوا عن ذكره وليس ازدياد  
وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا اذ ليس بين قوله تعالى وانكحوا  
الايمانى منكم مع كونه مسوقا في اطلاق النكاح وبين قوله تعالى فانكحوا ما طاب  
لكم مع كونه غير مسوق فيه فرق في فهم المراد للسامع ولن كان يجوز ان  
ثبت لاحدهما بالسوق قوة تصلح للترجيح عند التعارض بل بازدياده بان  
فهم منه معنى لم يعرف من الظاهر بقرينة منطقية تنضم اليه شيئا او سببا  
كافي قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان العدد  
لم يفهم منه عددون اقتران مثنى وثلاث ورباع ونحو انما البيع مثل الربا فان قوله  
تعالى احل الله البيع وحرم الربا ظاهر في تحليل البيع وتحريم الربا ونص  
في التفرقة بين البيع والربا ولكن لم تفهم هذه التفرقة بدون انضمام قوله انما البيع  
مثل الربا هذا كلامه واعتراض عليه بوجوه الاول ان قرينة السوق تمنع احتمال  
غير المسوق له فيزاد به المسوق له وضوحا من غير حاجة الى امر آخر والثاني ان  
القرينة لا تختص بالنطقية لجواز ان تكون حالية والثالث انه يلزم ان لا يكون  
قولنا جاز في القوم حين قصده الاخبار تصافيه لعدم القرينة النطقية والرابع  
انه لو كان زيادة وضوحه بانضمام قرينة نطقية تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى  
لم يبق محتملا لتأويل هو في حيز الجواز لتعين المراد مع ان هذا الاحتمال باق  
في النص والخامس ان ما ازداد وضوحا بانضمام معنى اخر هو علم المراد لا مفهوم  
الظاهر كما هو الظاهر في تعريف النص فالسارح غير عبارة الكشف وقال بل  
هو اى المعنى الذى من جهة التكلم هو ضم قرينة نطقية وقد قال في الكشف بل  
ازدياده بان يفهم منه معنى لم يعرف من الظاهر بقرينة نطقية ولا يحق عليك  
ما بينهما من المخالفة حيث جعل ذلك المعنى عبارة عن القرينة النطقية وليس  
كذلك ولعله اغترل ذلك القول حذرا من ورود الاعتراض الخامس لانه مودة  
(قوله فان اشتاق هذه الكلمة من قولك اء) وجه الاحتجاج بالمعنى الغوى  
ان الزيادة معتبرة في الغوى فكذا في الاصطلاح والزيادة تقتضى المزيد عليه

اوسباقية نحو قالوا انما البيع مثل الربا يدل  
على معنى زائد على مفهوم الظاهر هو المقصود  
الاصلي بالسوق كبيان العدد في الاول لان  
محيط القادة هو القيد الزائد والتفرقة في الثاني  
لكونه جواب قول الكفار انما البيع مثل الربا  
وردا ولا يان قرينة السوق تمنع احتمال غير  
للسوق له فيزاد به المسوق له وضوحا وثانيا  
ان القرينة لا تختص بالنطقية ولعلها حالية  
(نعم ان كان) فقد النص (او عام) قال  
نص لا يختص بقرينة نطقية بل اسم النص  
لا يقتضي الاطلاق وليس كذلك فان اشتاق  
هذه الكلمة من قولك نصت الدابة اذا  
جاء على سير فوق السير للمعاد منها بسبب  
باشرة

وهو الظاهر فيما نحن فيه والظاهر اعم من الخاص والعام فكذا النص والسير  
المعتاد في المعنى الغوى بمنزلة الظاهر وما فوقه بمنزلة النص وقوله بمعنى من  
المتكلم في مقابلة قوله بسبب باشرة وهو على صيغة الخطاب ذكر الغزالي  
في المستصفي الظاهر هو الذى يحتمل التأويل والنص لا يحتمله والنص يطلق  
على ثلاثة اوجه الاول ما اطلقه الشافعي حيث سمي الظاهر نصا فهو منطلق  
على اللغة ولا مانع في الشيرع والنص في اللغة بمعنى الظهور يقال قصصت  
الصبيته رأيا اذا رفعت وظهرت فعلى هذا حذوه هو حد الظاهر بعينه وهو  
اللفظ الذى يغلب على الظن ففهم معنى منه من غير قطع فهو بالاضافة الى ذلك  
المعنى الغالب ظاهر ونص والثاني ما لا يتطرق اليه احتمال اصلا كالخمس مثلا  
فانه نص في معناه لا يحتمل شيئا آخر وكل ما كان كذلك سمي بالاضافة الى معناه  
نصا في طرفي الاثبات والنفي فعلى هذا حذوه هو اللفظ الذى يفهم منه على القطع  
معنى فهو بالاضافة الى معناه المقطوع به نص ويجوز ان يكون اللفظ الواحد نصا  
وظاهرا وبجمله لكن بالاضافة الى ثلاثة معاني والثالث التعبير بالنص  
عما لا يتطرق اليه احتمال مقبول بعضه دليل اما الاحتمال الذى لا بعضه دليل  
فلا يخرج اللفظ عن كونه نصا فشرط النص على هذا المعنى ان لا يتطرق اليه  
احتمال معضد بدليل لا مطلق الاحتمال كما هو شرط في المعنى الثاني فظهر منه  
ان موجب النص على التفسير الذى اختاره مشايخنا وهو المعنى الاول والثالث  
نظى عند الشافعي (قوله يظهر ذلك) اى ازدياد الوضوح (قوله فانه ظاهر  
في الاطلاق ونص في الفرق) اى في جواز البيع فيصح الاستدلال به على كل من  
الاطلاق والفرق بخلاف من قال باختصاص النص بالسبب فان عنده لا يصح  
الاستدلال به على الظاهر لاختصاصه بالسبب وقوله تعالى فانكحوا ما طاب  
لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع من هذا القبيل فانه ظاهر في اطلاق النكاح  
نص في بيان العدد (قوله فان ما به ازداد المفسر وضوحا) قال غير الاسلام  
واما المفسر فا ازداد وضوحا على النص سواء كان بمعنى في النص او بغيره بان كان  
بجمله فلحقه بيان قاطع فاستدبه باب التأويل او بان كان عاما فلحقه بيان قاطع  
فانستدبه باب التخصيص انتهى فظهر منه ان المعنى الذى في النص اعنى كونه  
بجمله سبب لوضوح المفسر وان النص يكون بجمله زال اجماله بالتفسير وليس كذلك  
لان كون النص بجمله لا يكون سببا لوضوح المفسر بل انما يكون سببا لتفسيره  
وانما سبب وضوح المفسر هو التفسير ولان النص لا يكون بجمله بالنسبة الى معنى

ففرقا ان النص ما ازداد وضوحا بمعنى من  
المتكلم يظهر ذلك عند المقابلة بالظاهر عاما  
كان او خاصا (غير مختص بالسبب) قال شمس  
الائمة قال بعضهم النص يكون مختصا  
بالسبب الذى كان السياق له فلا يثبت به ما هو  
موجب الظاهر وليس كذلك عندنا  
فان العبرة لعموم الخطاب لا بخصوص  
الاسباب فيكون النص ظاهرا بصيغة  
الخطاب نصا باعتبار القرينة التى كان السياق  
لاجلها (قوله تعالى واحل الله البيع وحرم  
الربا) هذا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر  
في الاطلاق ونص في الفرق بين البيع والربا  
بالحل والحريم لان السوق كان لاجله فانها  
نزلت ردا على الكفرة في دعواهم المساواة بين  
البيع والربا كما قال تعالى ذلك بانهم قالوا انما  
البيع مثل الربا (وحكمه وجوب العمل  
بالبيع مثل الربا) مع الاحتمال السابق يعنى  
بما اوضح بيميننا مع الاحتمال السابق يعنى  
احتمال التأويل والتخصيص والنسخ احتمالا  
غير نائى عن الدليل وقد عرفت انه لا ينافى  
القطع واليقين (وقد يطلق) النص (على مطلق  
اللفظ) لا احتمال المقال على زيادة ايضاح  
بالنسبة الى الحال (و) يطلق (على لفظ  
القرآن والحديث) لان اكثرهما خصوص  
ويحتمل ان يكون من قبيل المطلق في مقابلة  
الاجماع والقياس وهذا اقرب



واحد ولهذا عدل عنه الشارح وجعل ذلك المعنى سببا لما به ازداد وضوح المفسر  
 وجعل التفسير سببا للوضوح واضاف لفظ المعنى الواقع في عبارة غير الاسلام  
 الى الكلام حيث قال سببا عن معنى في الكلام بدل قوله في النص ثم فسره بقوله  
 بان كان اللفظ مجعلا لا يقال ان الظاهر من قوله فما ازداد وضوحا على النص  
 ان المفسر قبل التفسير نص في ذلك المعنى لان المزيد فرع المزيد عليه ولزوم كونه  
 مجعلا قبل التفسير يقتضي ان لا يكون نصا لان النص لا يكون مجعلا لانا نقول  
 ليس معنى زيادة الوضوح ان يكون زائدا عليه في تلك المادة بعينها بل معناه  
 ان وضوح المفسر في محله زائد على وضوح النص في محله (قوله فلفظه بيان قطعي  
 الدلالة والثبوت) بواو الجمع وفي بعض النسخ باو الفاصلة وهو خطأ لان بيان  
 التفسير في الجمل لابد وان يكون قطعي الدلالة والثبوت معا حتى ينسب باب  
 التأويل اذ لو كان قطعي الدلالة وحده او قطعي الثبوت وحده لاحتمل التأويل  
 ولذا قالوا ان الجمل اذا بين بغير الواحد او بين فيه احتمال لا يكون مفسرا  
 بل يقبل التأويل لعدم كون الاول قطعي الثبوت وان كان قطعي الدلالة والثاني  
 قطعي الدلالة (قوله او خاصا فلفظه ما انستبه باب التأويل) والذي ظهر  
 من هذا الاختصاص اختصاص بيان التفسير بالخاص تأمل (قوله وسببه)  
 اي سبب الثاني (قوله ونحو الصلاة والزكاة) اعلم ان غير الاسلام قال اما المفسر  
 فما ازداد وضوحا على النص بمعنى في النص او بغيره واختلفوا في تفسيره قال  
 بعضهم معنى قوله بمعنى في النص ان سبب وضوح المفسر معنى في نفس الكلام  
 وهو الاجمال ومعنى قوله او بغيره ان سبب وضوحه معنى في غير الكلام وهو  
 المعنى القائم بالكلام اعني ارادته لان الكلام ظاهر في افادة معناه لا يحتاج  
 فيه الى بيان ولكنه يحتمل ان يراد به غير ظاهره وذلك انما ثبت بارادة المتكلم  
 فالتحاق البيان به يقطع ذلك الاحتمال وقال بعضهم معنى قوله بمعنى في النص  
 ان البيان يكون متصلا به ومعنى قوله بغيره ان لا يكون بيانه متصلا به بل ثبت  
 ذلك بكلام آخر والشارح رحمه الله اختار التفسير الاول لانه متبادر فقوله تعالى  
 خلق الانسان هلوعا يصح تمثيلا للقسم الاول بكلا التفسيرين لان المفسر مجمل  
 والبيان متصل به واما نحو الصلاة والزكاة فانما يصح تمثيلا للاول على التفسير  
 الاول لان في لفظهما اجالا ولا يصح تمثيلا على التفسير الثاني لان بيانهما  
 ثبت باقوال النبي عليه السلام وافعاله لا بيان متصل به وكذا قوله تعالى فسجد  
 الملائكة كلهم اجمعون يصح مثالا للقسم الثاني على التفسير الذي اختاره

الشارح

الشارح واما على التفسير الثاني فلا يصح مثالا وانما يكون مثالا للقسم الاول  
 لان البيان متصل به (قوله فان الملائكة جمع عام اه) تصریح بان المفسر  
 في هذه الآية لفظ الملائكة لا السجدة كما ظن فلا وجه لما قيل ان في كون هذه الآية  
 من قبيل المفسر نظرا لان السجود كما يستعمل بمعنى وضع الجبهة على الارض  
 يستعمل ايضا بمعنى الخضوع اما بالاشتراك اللفظي او المعنوي او بطريق  
 المجاز كما صرحوا به فكان الاحتمال باقيا فلا يكون مفسرا لا يقال يجوز ان يكون  
 المفسر هو اسناد السجود الى الملائكة لالفاظ السجود لانا نقول المفسر والمجمل  
 وغيرهما من احوال اللفظ لا من احوال الاسناد ولو سلم ذلك لكن من حكم  
 المفسر ان يحتمل النسخ وهذا لا يحتمل النسخ لانه خبر الله تعالى والنسخ لا يجري  
 في الاخبار وانما يجري في الاحكام فان قيل ان قوله تعالى فسجد الملائكة يحتمل  
 النسخ بحسب لفظه وان لم يحتمل بحسب انه خبر الله تعالى والمفسر انما يحتمل  
 النسخ بحسب لفظه قلنا فعلى هذا يلزم ان يكون جميع المحكمات مفسرا بحسب  
 لفظه اقول يرد على ما ذكره الشارح ان نسخ المعنى لا يتصور الا في كلام دال  
 على حكم للقطع بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد ولو مقيدا بقيد كلفظ الملائكة  
 المقيد بكل واجعون فاذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ من حيث المعنى فلا بد  
 وان يكون كلاما مقيدا للحكم فلا يصح ان يكون لفظ الملائكة مع قطع النظر عن  
 قوله فسجد مثالا للمفسر (قوله انستبه باب التخصيص) قيل ان ابليس  
 مستثنى فقد قبل التخصيص اجيب عنه تارة بان الاستثناء ليس بتخصيص عندنا  
 فلا يرد نقضا واخرى بان الاصل فيه الاتصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل  
 التغليب بان يغلب افراد جنس الملائكة على فرد من غير هذا الجنس مغفور  
 فيما بينهم او بان غلب صفة عبادة ابليس على صفات الجن فجعل من الملائكة  
 ادعاء ثم عبر عن المجموع بلفظ الملائكة حقيقة (قوله فصار مفسرا) فان قيل  
 لادلالة لاجعون على دفع التفرق فان قوله تعالى كلهم اجمعون بمنزلة قوله كثير شير  
 وحسن بسن ولادلالة لهذه التواضع الاعلى ما يدل عليه التبعوع اجيب بان ذلك  
 ممنوع مستندا بما قال الزجاج والمبرد في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون  
 ان كلهم دل على الاحاطة واجعون على ان السجود منهم في حالة واحدة مجتمعا  
 جلالة على الافادة دون الاعادة (قوله واما المحكم فما ازداد قوة على المفسر)  
 اختلفوا في تعريف المحكم ففي البرزوي ان ما ازداد قوة واحكم المراد به عن  
 احتمال النسخ سمي محكما وفي التنقيح ان زاد الوضوح حتى سدا احتمال النسخ

(نحو) قوله تعالى (فسجد الملائكة كلهم اجمعون) فان الملائكة جمع عام محتمل التخصيص وبذلك الكل انستبه باب التخصيص وذكر الكل يحتمل التفرق ققطع بقوله اجمعون فصار مفسرا (و) الثاني من الثاني (نحو طلق نفسك واحدة) فان طلق خاص يحتمل التأويل (وحكمه وجوب العمل به) وجوب التأويل (وحكمه وجوب العمل به) (و) وجوب (الاعتقاد) بموجبه (مع احتماله) يعني النسخ (واما المحكم فما ازداد قوة على المفسر بخلافه عن احتمال النسخ) مأخوذ من احكام البناء وقيل ما ازداد وضوحا عليه واختاره هو الاول لان منع النسخ لا يفيد الوضوح (وحكمه وجوب العمل به) وجوب (الاعتقاد) بموجبه (بلا احتمال) شئ من التأويل والتخصيص والنسخ (وهو) اي المحكم (اما لعينه ان اقطع احتماله) اي احتمال النسخ (بما يدل على الدوام والتأيد)

(واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص بيان التفسير او التحرير) فان ما به ازداد المفسر وضوحا على النص اما ان يكون سببا عن معنى في الكلام او في المتكلم والاول بيان التفسير بان يكون اللفظ مجعلا فلفظه بيان قطعي الدلالة والثبوت فانستبه باب التأويل اذ لو لم يكن قطعي الدلالة والثبوت لانفتح باب التأويل فان الجمل لا يقبله ما لم بين بغير القاطع والثاني بيان التحرير اما بان يكون عاما فلفظه ما انستبه باب التخصيص او خاصا فلفظه ما انستبه باب التأويل وسببه ارادة المتكلم لان الكلام ظاهر في معناه لكن يحتمل ان يراد به غير ظاهره فلفظه البيان به يقطع ذلك الاحتمال (بحسب لا يحتمل) متعلق بقوله ازداد (الا النسخ) دون التأويل والتخصيص الاول (نحو) قوله تعالى (خلق الانسان هلوعا) حيث بين بقوله اذا ماله الشر جزوعا واذا ماله الخير منوعا ونحو الصلاة والزكاة وامثالهما (و) الاول من الثاني



ايضا يسمى محكما والمختار هو الاول لانه مناسب لاشتقاقه لانه اما ماخوذ  
 من احكمت البناء اتقنه عن الاتقاض واما ماخوذ من احكمت فلانا عن  
 كذا منعه عنه فالحكم على الاول هو المتقن عن الاتقاض والتبديل بالنسخ  
 فزيادة القوة تناسبه واما زيادة الوضوح فلا وعلى الثاني هو المتقن عن  
 احتمال النسخ وهذا انما يفيد زيادة قوة فيه لازيادة وضوح والشارح  
 جعل وجه المختار الخلق عن احتمال النسخ وقد جعله صاحب التنقيح على غاية  
 زيادة الوضوح (قوله عن احتمال النسخ) اي نسخ المعنى في زمن الوحي  
 وكذا المراد بالردام دون المعنى لان الحكم يحتمل نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز  
 الصلاة ولا حرمة القراءة على الجنب والخائض (قوله بان يكون معنى الكلام)  
 ليس المراد بالمعنى ههنا هو المعنى الموضوع له بل المراد به المقصود بالكلام اي  
 مورد ويدل عليه جعله تفسيرا لمحل الكلام (قوله كل من الامور المذكورة)  
 اي الظاهر والنص والمفسر والحكم (قوله فيقطع الادنى في القطعية بالا على)  
 عمله في التلويح بوجهين احدهما ان العمل بالاولى والاقوى اولى فاذا عمل  
 بالاقوى سقط الادنى والثاني ان في العمل بالاقوى جمعا بين الدليلين بحمل  
 الادنى اعني الظاهر مثلا على احتماله الاخر الموافق للنص واعتراض على الثاني  
 بانه لا شك ان المراد بالجمع بين الدليلين الجمع بينهما بحمل كل منهما على معنى يحتمله  
 في الجملة لا بالعمل بالظاهر والنص من حيث انهما ظاهر ونص مثلا لان كون  
 الكلام ظاهرا ليس بالنسبة الى الاحتمال البعيد الذي حل الظاهر عليه عند تقديم  
 النص بل بالنسبة الى المعنى الذي ظهر كونه مرادا فاذا قدم الظاهر على النص  
 بان اتفق الظاهر على ظاهره واول النص لكان جمعا بينهما في المعنى الذي ذكره  
 وان لم يتحقق فيه العمل بالنص من حيث انه نص لا يقال العكس اولى لقوة النص  
 لانا نقول حينئذ يرجع الى الوجه الاول وانما لم يعترض الشارح شيئا منهما  
 لان الثاني لما كان من مضاد الاول متبادرا اكتفى بتبادر الاول عن ذكره (قوله  
 عند التعارض) قيل لا تعارض حقيقة بين الادنى والاعلى لان التساوي  
 شرط بين المتعارضين واجيب بان المراد بالتعارض ههنا هو التقابل مطلقا  
 اقول التساوي رتبة معتبر ههنا كما صرح بقوله اذا تساوى رتبة وعدم التساوي  
 من حيث التدوير والعلو لا يضرون لعل السائل غفل عن قيد التساوي الذي ذكره  
 المصنف (قوله ظاهر في ان مدته حولان ونصف) يعني ان الاحتمال الظاهر  
 من هذه الآية كون ثلاثون شهرا مدة لكل من الحمل والفصال لانه اذا ذكر

شئين

شئين وضرب لهما مدة كانت المدة المضروبة مدة لكل منهما يكملها نحو فلان  
 على الف درهم وخمسة اقتره حنطة الى شهرين يكون الشهران اجلا لكل  
 واحد من الدراهم والحنطة الا انه قام النقص ههنا في الحمل وهو قوله عليه  
 السلام الولد لا يتي في بطن امه اكثر من سنتين فبق في الفصال على ظاهره اعني  
 ثلاثون شهرا وانما كان ظاهرا في هذا المعنى لانها سبقت لمدة الوالدة  
 على الولد لا لبيان مدة الرضاع ثم لما كانت الآية المذكورة نصا في حولين رجحت  
 على الظاهر لكونه اقوى وحل الظاهر على الاحتمال البعيد اعني كون ثلاثون  
 شهرا مدة لمجموع الامرين بان جعل ستة اشهر منها اقل مدة الحمل والباقي منها  
 اعني سنتين للفصال وفيه جمع بين الدليلين ومنه ظهر قوة قول الامامين من ان  
 مدة الرضاع حولان ونصف (قوله لان سوقه لبيان الشفاء) اي لبيان  
 حل شرب ابوال ابل والالكان نفا فيه اعلم ان محمدا ذهب الى ان بول ما يؤكل  
 طاهر يحل شربه عملا بحديث العريين وقال ابو حنيفة وابو يوسف انه نجس عملا  
 بحديث استنزها من البول ورجحوا قولهما لان حديثهما نص في مدلوله  
 وحديث محمد طاهر والنص راجع على الظاهر (قوله فيرجع عليه) اي على المفسر  
 ولذا قلنا ان صاحب العذر اذا توضأ في الوقت يصلي بذلك الوضوء ما شاء من فرض  
 الوقت وغيره في ذلك الوقت خلافا للشافعي فانه قال لا يصلي بذلك الوضوء الا تلك  
 الصلاة عملا بقوله عليه السلام تتوضأ لكل صلاة (قوله تعارض المفسر  
 مع الحكماء) حاصله ان الآية الاولى مفسر في قبول شهادة العدول والثاني  
 محكم لان التأييد الحق ينافي لا يحتمل النسخ والاول بعمومه يوجب قبول  
 شهادة المحدود بالقذف اذا تاب وعدل والثاني يوجب رده فيرجع على المفسر  
 فيعمل به (قوله فهو نص فيها) اقول ذكره استطرادى تأمل (قوله  
 المقتضى) صفة لقوله تعالى (قوله للتأييد) اي المدلول عليه بلفظ ابد اقول  
 ههنا بحث وهو ان قوله تعالى لا تقبلوا لهم شهادة ابد محكم في رد شهادة المحدود  
 في القذف واما كون قوله تعالى وأشهدوا ذوي عدل منكم مفسرا في قبول  
 شهادة المحدود في القذف فممنوع فلا تعارض بينهما حتى يرجح الحكم على  
 المفسر تأمل (قوله واعترض باننا لانسلم ان الاول اه) يعني اننا لانسلم ان أشهدوا  
 في قوله تعالى وأشهدوا ذوي عدل مفسر لانه امر يحتمل الايجاب والندب  
 بالاشتراك اللفظي او المعنوي او بالحقيقة والمجاز ولانه قد خص منه الاشهاد  
 بالايمى والعبد ولا نسلم ان الاشهاد انما يكون للقبول لجواز ان يكون للتحمل  
 كلام الشارع لانه ان كان خبرا فحكم

ل ز ١٠٦

ومن السنة قوله عليه السلام للعريين اشربوا  
 من ابوالها وابانها ظاهر في احلال شرب  
 ابوال ابل لان سوقه لبيان الشفاء وقوله  
 عليه السلام استنزها من البول نص في  
 وجوب الاحتراز فهذا راجح ولذا لم يجوز  
 الامام شربه ولو للتداوى ومثال تعارض  
 النص مع المفسر قوله عليه الصلاة والسلام  
 المستحاضة تتوضأ لكل صلاة نص يحتمل  
 التأويل باستعارة اللام للتوقيت وقوله عليه  
 السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة  
 مفسر فيرجع عليه ومثال تعارض المفسر مع  
 الحكم قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم  
 فان ذوي عدل مسوق لقبولية الشهادة لانها  
 فائدة العدالة ووجوب قبولها منهما بالاجماع  
 فهو نص فيها ومفسر لا يحتمل غير قبول شهادة  
 العدول لان الاشهاد انما يكون للقبول عند  
 الاداء وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابد  
 المقتضى لعدم قبول المحدود في القذف وان  
 تاب وعدل محكم في رده اذ لا يحتمل النسخ  
 للتأييد فيرجح واعترض باننا لانسلم ان الاول  
 مفسر كيف والامر يحتمل الايجاب والندب  
 وقد خص منه الاعمى والعبد ولا نسلم ان  
 الاشهاد انما يكون للقبول فله للتحمل فقط  
 كشهادة العميان والمحدودين في القذف في  
 النكاح واجيب بان المستشهد به للمفسر  
 ذوي عدل لا غير واحتمال المجاز الذي في الامر  
 والتخصيص الذي في مجرور منكم لا ينافيه  
 والعدالة تقصد للقبول لا للتحمل وهذا لان  
 كون الكلام مفسرا لا يكاد يوجد لاسباب في  
 كلام الشارع لانه ان كان خبرا فحكم

كقوله تعالى ولان تتكفوا ازواجه من بعده  
 ابد وقوله عليه السلام الجهاد ما مضى الى يوم  
 القيامة (او بحسب محل الكلام) بان يكون  
 معنى الكلام في نفسه مما لا يحتمل التبديل  
 عقلا كالاتيات الدالة على صفات الصانع تعالى  
 وتقدس ومنه الاخبار المحضة الصادرة من  
 الشارع (واما لغيره ان اقطع) احتمال النسخ  
 (بعضي زمان الوحي) فعلى هذا كل من الظاهر  
 والنص والمفسر محكم بعد الرسول عليه  
 السلام (وقطعية كل) من الامور المذكورة  
 (متناوئة) بحسب تفاوت احتمال اختلاف  
 المراد فكما كان الاحتمال ابعدها كانت  
 القطعية اقوى واشتد (فيقطع الادنى)  
 في القطعية (بالاعلى) فيها فالظاهر يسقط  
 بالنص والنص بالمفسر والمفسر بالحكم (عند  
 التعارض) متعلق بلفظ ما قاله ان قوله  
 الظاهر مع النص من الكتاب ما قاله ان قوله  
 تعالى والوالدات برعن اولادهن حولين  
 كاملين نص في ان مدة الرضاع حولان وقوله  
 تعالى وحله وفصاله ثلاثون شهرا ظاهر في ان  
 مدته حولان ونصف لانها سبقت لمدة الوالدة  
 على الولد فدرجت الاولى



كشهادة الاعي والمحدود بالقذف في باب النكاح فانها لمجرد التحمل لا الاداء واجيب بطريق الحل بان المفسر في الآية ليس أشهدوا كما زعمه المانع بل قوله تعالى ذوى عدل واحتمال المجاز والاشراك في اشهدوا واحتمال التخصيص في مجرور منكم لا يتنافى كون ذوى عدل مفسرا لاختلاف المحل ومعنى المفسر اعني العدالة لا لتحتمل غير القبول لانها لم تقصد الا للقبول لا التحمل وان احتمل الاشهاد اقول هذا الجواب لا يدفع ما ذكرناه من البت (قوله ان يكون التمثيل لهما) اى للمفسر والمحكم وقوله بقيد من الكلام فان قوله وأشهدوا وذوى عدل منكم مفسر في قبول شهادة المحدود بالقذف باعتبار قيد ذوى عدل لا بمجموعه وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً محكم في عدم قبول شهادتهم بقيد ابداً لا بمجموعه (قوله فالتحقيق يقتضى) هذا التحقيق مبنى على اعتبار احتمال المجاز مطلقاً وان لم ينشأ عن دليل وقد تقدم ان الاحتمال الغير الناشئ عن دليل ليس بمعتبر (قوله نص في ثبوت الحرمة الغليظة) انما ذكره استطراداً لان المقصود بيان كونه ظاهراً في كون المرأة ناكحة بغيرولى توضيحه انهم اختلفوا في ان عبارة النساء نفسها بلاولى هل هي صحيحة في النكاح اولا قال علماءنا انها صحيحة حتى ينقصد نكاح الحرمة العاقلة برضاها وان لم يعقد عليها ولى بكر اوثىا وقال مالك والشافعي لا ينقصد بعبارة النساء بدون الولى سواء زوجت نفسها او بنتها او امها مستندين بقوله عليه السلام لانكاح الابوى فانه نص في عدم النكاح بعبارة النساء بدون ولى ولا يحتملنا قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره لانه ظاهر في تحقق النكاح من المرأة لانه اضاف النكاح الى المرأة وذلك دليل تصور النكاح منها ونص في ثبوت الحرمة الغليظة بالطلاق الثلاث ولا يعارض خبر الواحد ولو نص الكتاب ولو ظاهراً فيجب تأويل خبر الواحد وحمله على نقي الكمال توقيعاً بين الأدلة (قوله متباينة) لانه يعتبر في كل من هذه الاقسام عدم ما يعتبر في الاخر من منشا الخفاء فان منشا الخفاء في الخفى غير الصيغة وفي الشكل والمجل والمتشابه هي الصيغة ثم المعتبر في الشكل عدم احتياجه الى البيان وفي المجل والمتشابه الاحتياج اليه ثم في المجل رجاء ورود البيان وفي المتشابه عدم رجائه بخلاف اقسام الظهور كما تقدم (قوله فاختفى مراده بعارض غير الصيغة) الظاهر انه بدل من عارض لاصفة له والافهم منه جواز اطلاق العارض على الصيغة وذات باطل قال نخر الاسلام الخفى اسم لكل ما اشبه معناه وخفى مراده بعارض غير الصيغة

وفسر شروحه المعنى بالمعنى اللغوى والمراد بالحكم الشرعى وقالوا ان معنى السارق لغة هو آخذ مال الغير خفية وهو مشبه في حق الطراز والنباش وحكمه وهو وجوب القطع خفى في حقهما بعارض غير الصيغة اعنى اختصاصهما باسمين آخرين يعرفان بهما اعنى الطراز والنباش واختلاف الاسماء يدل على اختلاف المعاني والمسمى فبعدا بهذا العارض عن اسم السرقة خفى وجوب القطع في حقهما والمصنف ترك بيان اشتباه معناه اللغوى في حقهما واقتصر على خفاء المراد لان المقصود الاصلى بيان مرتبة ثبوت الحكم الشرعى بهذه الاقسام لا بيان اشتباه معناه اللغوى وعدم اشتباهه فان قيل لاننا ان تغاير الاسماء يستلزم تغاير المعنى فلن لنا واسدا متغايران ولا تغاير في المعنى فلم لا يجوز ان يكون السارق والطراز والنباش كذلك قلنا ذلك يستلزم الترادف وهو خلاف الاصل على ان المراد بالتغاير هو التغاير في الاستعمال وليت واسدا لا تغايران في الاستعمال بخلاف السارق والطراز والنباش فانها متغايرة في الاستعمال فان قيل انه ممنوع بقوله عليه السلام سارق امواتنا كسارق احيا منا قلنا كلامنا في الاستعمال الحقيقي ولاننا لم ذلك في الحديث فان قيل ان قول المصنف بعارض غير الصيغة يخالف لما ذكره شمس الاثمة فانه قال بعارض في الصيغة اجيب بوجهين احدهما ان مراد شمس الاثمة ان الخفاء في الصيغة بالعارض لان يكون بنفس الصيغة فلا فرق بين العبارتين لان الخفاء بالعارض في الصيغة متغايراتها تغاير الظرف للظروف والثاني ان المراد بالصيغة في كلام المصنف نظم الآية بمعنى السارق والسارقة وفي كلام شمس الاثمة صيغة الطراز والنباش مثلاً فلا خلاف بينهما في المعنى (قوله حتى تصح مقابله) اعلم ان المتقابلين ان كانا وجوديين ويمكن تعقل احدهما بدون الاخر فتقابل تضاداً كالسواد والبياض وان لم يكن تعقل احدهما بدون الاخر فتقابل تضاداً كالابوة والبنوة وان كان احدهما وجودياً والاخر عدمياً فان اعتبر كون الموضوع مستعداً للاقتصاص بالوجودى بحسب شخصه كالعبي بحسب شخصه الانسانى او بحسب نوعه او جنسه فتقابل عدم وملكية حقيقيين وان اعتبر كون الموضوع مستعداً للاقتصاص بالامر الوجودى في وقت يمكن انصافه به فهما عدم وملكية مشهورين وان لم يعتبر كون الموضوع مستعداً للاقتصاص بالوجودى لا بحسب شخصه ولا نوعه ولا جنسه ولا في وقت يمكن انصافه به فتقابل سلب واجباب نحو زيد بصير ليس يصير هذا على اصطلاح المعقول واما على اصطلاح الاصول فقد يطلق على كل

فان قيل ينبغي ان يكون الخفى ما خفى المراد منه بنفس الصيغة حتى تصح مقابله للظاهر الذى ظهر المراد منه بنفسها قلنا الخفاء بنفسها فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفى ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلاً للظاهر (كالسارق) فان لفظ السارق خفى (في) حق (الطراز والنباش) لاختصاصهما باسميهما (وحكمه اعتقاد خفية المراد) من اللفظ الخفى (ثم النظر في ان اختفاء) اى اختفاء اللفظ فيما خفى فيه (لمزية) لما خفى فيه على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذى تعلق به الحكم (فيتمله) اللفظ وثبت في حقه الحكم كالطراز فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقظته فله مزية على السارق من البيت في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع (او نقصان)

وان كان انشاء فلكل نوع منه محتملات مجازية وكذا كونه محكماً كالنهي في لا تقبلوا فالتحقيق يقتضى ان يكون التمثيل لهما بقيد من الكلام لا بمجموعه كالتعويل في اقتلوا المشركين كافة والا فاحتمال ان يراد بالقتل الضرب الشديد مجازاً واحتمال الامر للمعاني المجازية باق فكيف يكون مفسراً (اذ اتساوا) اى الادنى والا على وهو قيد لقوله فيقطع (رتبة) بان يكونا متواترين او مشهورين او خبري واحد فلا يرجح نص خبر الواحد على ظاهر الكتاب كما في قوله تعالى حتى تنكح ما لك والشافعي لا ينقصد بعبارة النساء بدون الولى سواء زوجت نفسها او بنتها او امها مستندين بقوله عليه السلام لانكاح الابوى فانه نص في عدم النكاح بعبارة النساء بدون ولى ولا يحتملنا قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره لانه ظاهر في تحقق النكاح من المرأة لانه اضاف النكاح الى المرأة وذلك دليل تصور النكاح منها ونص في ثبوت الحرمة الغليظة بالطلاق الثلاث ولا يعارض خبر الواحد ولو نص الكتاب ولو ظاهراً فيجب تأويل خبر الواحد وحمله على نقي الكمال توقيعاً بين الأدلة (قوله متباينة) لانه يعتبر في كل من هذه الاقسام عدم ما يعتبر في الاخر من منشا الخفاء فان منشا الخفاء في الخفى غير الصيغة وفي الشكل والمجل والمتشابه هي الصيغة ثم المعتبر في الشكل عدم احتياجه الى البيان وفي المجل والمتشابه الاحتياج اليه ثم في المجل رجاء ورود البيان وفي المتشابه عدم رجائه بخلاف اقسام الظهور كما تقدم (قوله فاختفى مراده بعارض غير الصيغة) الظاهر انه بدل من عارض لاصفة له والافهم منه جواز اطلاق العارض على الصيغة وذات باطل قال نخر الاسلام الخفى اسم لكل ما اشبه معناه وخفى مراده بعارض غير الصيغة



لما خفي فيه عما هو ظاهر فيه في ذلك المعنى  
(فلا يشمله) اللفظ ولا يثبت الحكم في حقه  
كالنباش فإنه ناقص عن السارق في معنى  
السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع (واما  
المشكل فاختفى مراده بحيث لا يدرك ذلك  
المراد (الا بالتأمل) والتفكر سمي به لدخوله  
في اشكاله وامثاله وهو قسمان لان ذلك  
انقفاء (امالغموض في المعنى) المراد ودقة  
فيه (نحو وان كنتم جنبا فاطهروا) فان  
غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه  
ساقط فوقع الاشكال في الفم فإنه باطن من  
وجهه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق  
وظاهر من وجهه حتى لا يفسد بدخول شيء  
في الفم فاعتبر بالوجهين فالخفي بالظاهر  
في الطهارة الكبرى حتى وجب غلته  
في الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب  
غله في الحدث الا صغره وهذا اولى من  
العكس لان قوله وان كنتم جنبا فاطهروا  
بالتشديد يدل على المبالغة لا قوله فاغسلوا  
وجوهكم فان قيل معنى التطهر معلوم لغة  
وشراعا لكنه مشتبه في حق داخل الفم  
والانف كالسارق فيكون خفيا قلنا لان لم انه  
معلوم فإنه عبارة عن غسل جميع ظاهر البدن  
وفيه غموض لا يعلم قبل الطلب والتأمل انه  
هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف  
او بدونه هذا والا حسن ان يجعل منشأ  
الاشكال المبالغة المستفادة من اطهر فانها  
تحتل ان تكون من جهة الكيفية بان يجب  
الدلك كما ذهب اليه مالك وان تكون من جهة  
الكمية بان يجب غسل ما هو ظاهر من وجهه  
فبعدهما نظري في المحامل وتؤمل ظهر ان المراد  
هو الثاني

من هذا التقابل اسم الضد فانهم ارادوا بالضم ما يقابل الشيء غاية الخلاف سواء  
كانا وجوديين واحدهما وجودي والاخر عدمي فانقضاء ان كان وجوديا مثل  
الظهور والتقابل بينهما تقابل التضاد والا فالعدم والملكية على اصطلاح العقول  
والتضاد على اهل الاصول (قوله لم يكن في اول مراتب الخفاء) بل يكون مشكلا  
او مجعلا لازدياد خفائه فلا يكون مقابلا للظاهر بل يكون مقابلا للنص او المفسر  
(قوله في حق الطزار والنباش) واما في حق كل سارق يعرف باسم السارق  
لا باسم آخر فهو ظاهر فيه لا خفي (قوله اي اختفاء اللفظ) اي كون اللفظ خفيا  
في المعنى الذي كان اللفظ خفيا فيه اما لزيادة ذلك المعنى على المعنى الظاهر من ذلك  
اللفظ في المعنى الذي تعلق به الحكم او لنقصان فيه فان كان الاول يشمله اللفظ  
ويثبت في حقه الحكم كالسارق فإنه ظاهر في حق كل سارق من البيت خفية  
وخفي في الطزار واللفظ يشمله لكونه زائدا على المعنى الظاهر ثبت في حقه الحكم  
الشرعي وهو وجوب القطع وان كان الثاني لا يشمله اللفظ ولا يثبت في حقه  
الحكم الشرعي كالسارق بالنسبة الى النباش كما ذكره المصنف (قوله في المعنى  
الذي) كل من على والطرف متعلق بمزية والمراد بالمعنى هو معنى السرقة  
وبالحكم وجوب القطع (قوله فيشمله اللفظ) اي يشمل لفظ السارق ذلك  
المعنى الذي خفي اللفظ فيه ويثبت في حقه الحكم بطريق الدلالة بخلاف النباش  
فانه لا يخلق بالسارق ولا يثبت في حقه الحكم لاقياسا ولا دلالة لنقصانه (قوله  
سمي به لدخوله في اشكاله) جمع شكل بمعنى مثل من قولهم اشكل الرجل اذا دخل  
في اشكاله وامثاله كما يقال احرم اذا دخل في الحرم ولما كان في النص زيادة  
الظهور على ظهور الظاهر صار المشكل ضده لان الخفاء فيه فوق الخفاء  
في الخفي حتى لا يتأمل الا بالتأمل بعد الطلب ولا يكفي فيه مجرد الطلب كما يكفي  
في الخفي وهو نظير رجل اغترب عن وطنه فاختلف بامثاله فإنه يطلب أولا في اين  
هو ثم يتأمل فيه ليتبين عن امثاله ثم المشكل على نوعين احدهما ما يكون خفاؤه  
لغموض في المعنى المراد والثاني لاستعارة بدعية والاول كما في قوله تعالى  
وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب بالاجماع وغسل باطنه  
ساقط بالاجماع للتعذر فوقع الاشكال في داخل الفم والانف بالمعنى المذكور  
اعني انه دخل في اشكاله لانها دخلت في ظاهر البدن وباطنه لانها ظاهرة  
من وجه حقيقة وحكما اما حقيقة فلا تنفتح بظن داخلها واما حكما فلا تن  
صومه لا يفسد بدخول شيء فيها وباطن من وجه حقيقة وحكما اما حقيقة فلا تن

قد ينضم فلا يرى داخله واما حكما فلا تنبت ريقه لا يفسد صومه فتأملنا  
بعد الطلب فالخفاء بالظاهر في الجنابة وبالباطن في الوضوء لان قوله تعالى  
فاطهروا يدل على المبالغة وغسل جميع البدن فيجب ايصال الماء بجميعه  
ما امكن والواجب في الوضوء غسل الوجه بالمبالغة فلا يجب غسل داخل الفم  
والانف هكذا ذكره في الكشف وقال هذا معنى قهبي لطيف ولكن ما ذكره  
لا يصلح مثالا لان المشكل ما كان في نفسه اشتباه وليس ما ذكره كذلك  
لان معنى التطهر معلوم لغة وشراعا ولكن اشتبه بالنسبة الى الفم والانف كاشتباه  
لفظ السارق بالنسبة الى الطزار والنباش فكان من نظائر الخفي دون المشكل  
واجب عنه بان الاشكال في داخل الفم والانف بانه من ظاهر البدن او من  
باطنه لا يشال اليه بمجرد الطلب الا بعد التأمل فإنه بعد التأمل علم انه داخل  
في ظاهر البدن في باب الغسل وفي الباطن في باب الوضوء وهذا شأن المشكل  
دون الخفي فان الخفي يظهر بمجرد الطلب بلا حاجة الى تأمل وكون معنى التطهر  
معلوما لغة وشراعا لا يضطر في اشكاله لانه ليس محل الاستشهاد ولقائل ان يقول  
ان المشكل ما يكون الاشتباه في نفسه بدخوله في اشكاله لاما يكون الاشتباه  
في متعلقه وعلى ما ذكره المجيب يلزم ان يكون الاشتباه في متعلقه لان الانف  
والفم من متعلق التطهر الذي هو المشكل ولهذا قال الشارح والاحسن  
ان يجعل منشأ الاشكال المبالغة المستفادة من الاطهار انها من جهة الكيفية  
او من جهة الكميات وبعد التأمل علم انها من جهة الكميات (قوله وهي مع يابض  
الفضة) الذمير راجع الى الاكواب المذكورة في الآية اي الاكواب مع  
يابض الفضة وحسنا في صفاء القوارير وشفيفها يعني ان للفضة صفة كمال  
وهي نقاسة جوهرها وبياض لونها وحسنا وصفة نقصان وهي انها لا تصفو  
ولا تنشف والقارورة ايضا صفة كمال وهي الصفاء والشفيف وصفة نقصان وهي  
خساسة الجوهر فعرف بعد التأمل ان المراد اتصاف الاكواب بصفة كمال من  
كل من القوارير والفضة (قوله واما الجمل فما خفي اه) وذلك لان الجمل  
في مقابلة المفسر من اقسام الظهور والمفسر بلغ في الوضوح الى غاية لم يبق فيه  
الا احتمال واحد وهو احتمال النسخ فكذا الجمل بلغ في الخفاء الى غاية لا يدرك  
الا بطريق واحد وهو البيان من الجمل لا بالطلب والتأمل وقد عرّفه نحر  
الاسلام بقوله هو ما ازدحت فيه المعاني واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس  
العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم بالطلب ثم بالتأمل في ذلك واعتراضوا عليه

فاذا وضع الاشكال اندفع الاشكال (او)  
ذلك الخفاء (لاستعارة بدعية) لا يطلع على  
مرادها الا بعد دقة (نحو قولك من فضة)  
اي كانت من فضة وهي مع يابض الفضة  
وحسنا في صفاء القوارير وشفيفها فاستعير  
القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف  
استعارة الاسد للنجاح ثم جعلت من الفضة  
مع انها لا تكون الا من الزجاج فجاءت استعارة  
غريبة بدعية (وحكمه اعتقاد حقيقة المراد  
ثم الطلب) اي النظر في محامله (ثم التأمل)  
اي التكلف في الفكر (ليظهر المراد) الداخل  
في اشكاله وامثاله (واما الجمل فما خفي مراده  
بحيث لا يدرك الا ببيان بريحي) كمن اغترب  
عن وطنه بحيث انقطع اثره ولهذا سمي مجعلا  
لان الاجمال في اللغة الابهام وقوله بريحي  
احتراز عن التشابه فان بيانه لا يريحي فان قيل  
اذا نزل آية لا يعلم معناها بالتأمل لا يمكن ان  
يعلم ان بيانه هل يريحي فيحكم بكونها اجيب  
اولا يريحي فلا يريحي فيحكم بكونها متشابهة اجيب  
بانه لا بد ان يظهر فيها ان اهل تعلق بكيفية  
العمل اولا



بان قوله اردحت فيه المعاني مستدرك اذ يكفيه ان يقال هو ما شئت المراد  
 اشتباها لا يدرك الا بالاستفسار كما قال خمس الاغة واجيب بان الامر فيه سهل  
 لانه تعريف لفظي ذكر فيه ما يدل على بعض اسباب الخفاء المعترف في المعترف  
 والمصنف لما ذكر فيها بعد اسباب الخفاء بانواعها مصرحاً ترك ذكرها في التعريف  
 وقال ما خفي مراده بحيث لا يدرك الا ببيان يربح وجعله نظير من اغترب عن  
 وطنه بحيث اقتطع اثره فان من اقتطع اثره وعلامته يحتاج حينئذ العلم به  
 الى الاستفسار فان اخبر بخبر شاف فيها والا فيحتاج بعده الى الطلب ثم الى التأمل  
 في اماراته ولا يخفى عليك ان الطلب والتأمل بعد الاستفسار والبيان لا يشافي  
 طلبه قبله على ما هو المحل فانه يطلب المراد منه اولاً ثم يتأمل ثم يربح البيان لعدم  
 حصول الوقوف على المراد بالطلب والتأمل ثم البيان ان كان شافياً فيها والا  
 فيحتاج الى الطلب والتأمل ايضا وكذا الحال في النظر المذكور (قوله وسببه  
 ايهام المتكلم كالربا) في قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربا فانه في اللغة  
 اسم للزيادة وهو ليس بمراد في الآية قطعاً اذ البيع لم يشرع الا للاسترباح  
 والاستغناء فلا يمكن الوقوف عليه بالطلب والتأمل لخفاء مراد المتكلم بابهامه  
 ولم يعلم ان المراد اي فضل فيكون مجعلاً فاحتج الى بيان المحل وقديته النبي عليه  
 السلام في حديث الاشياء الستة من غير حصر عليها اذ لم يذكر شيئاً من ادوات  
 الحصر بان المراد به فضل خال عن عوض مشروط في العقد ولكن البيان غير شافي  
 ولا مفيد للظن لبقائه مجعلاً فياورد الستة كما كان قبله فاحتج بعد ذلك الى  
 الطلب والتأمل ليعرف علة الربا والحكم في غير الاشياء الستة فتأملوا واختلفوا  
 في ذلك فقالت الحنفية العلة القدر مع الجنس والشافعية الطعم مع الجنس  
 والمالكية الاقيبات والادخار وقوله والصلاة والزكاة فان الصلاة في اللغة الدعاء  
 وهو غير مراد وقد بينها النبي عليه السلام بفعله بياناً شافياً فكان بعد البيان مفسراً  
 والزكاة هي النماء وهو غير مراد وقد بينها النبي عليه السلام بقوله ها تواربع عشر  
 اموالكم بياناً شافياً ولك ان تجعل الصلاة والزكاة من قبيل الربا وذلك ان الصلاة  
 في اللغة هو الدعاء وهو غير مراد وقد بينها النبي عليه السلام بفعله بياناً غير شاف  
 فيطلب المعنى المراد اهو التواضع والخشوع ام الاركان المخصوصة ثم يتأمل  
 اتعدى الى صلاة الجنائز ام لا اما الزكاة فانها هي النماء في اللغة وهو غير مراد  
 فيطلب المعنى الذي وجبت الزكاة لاجله اهو ملك نصاب خال عن الدين  
 او مشغول به ثم يتأمل فيه لتعدية كذا في التقرير (قوله وسببه) اي سبب التعدد

والاشترالك

فان كانت من الاول يربح بيانها قطعاً لان  
 العمل بدون البيان محال والافلا (وهو) اي  
 الجمل انواع ثلاثة لانه (اما ان لا يفهم معناه  
 لغة) وسببه غرابة اللفظ كالمعجم مثلاً (او)  
 فهم ذلك المعنى لكنه (لم يرد) بل اريد معنى  
 اخر وسببه ايهام المتكلم كالربا والصلاة والزكاة  
 (او) ذلك المعنى اللغوي (متعدد) والمراد  
 واحد منه (و) لم يمكن تعيينه اذ (لا ترجع)  
 لاحدها على الاخر كما في المشترك وسببه اما  
 تعدد الوضع او الغفلة عن الوضع الاول  
 ان كان الواضع غيره تعالى (وحكمه اعتقاد  
 حقيقة المراد والتوقف الى بيان الجمل) ما اراد  
 بالجمل (ثم الطلب ثم التأمل ان احتاج) الجمل  
 اليها بعد البيان حتى اذا لحقه من اول الامر  
 بيان شافي لا يحتاج اليها (وهو) اي بيان  
 الجمل (تفسيران شني واغاد) اقتطع بحيث  
 لا يبقى بعده شبه ولا احتمال كتفسير الصلاة  
 والزكاة

والاشترالك في المعنى وفي التلويع ان سبب وقوع الاشتراك هو الوضع لكل واحد  
 من المعنيين اما ابتلاء ان كان الواضع هو الله واما المقصد الايهام او الغفلة عن الوضع  
 الاول او اختلاف الواضعين ان كان الواضع غير الله فعلى هذا لا يخفى  
 ما في كلامه من الركاكذ (قوله بجديت المسح على الناصية) المروي عن المغيرة  
 ابن شعبة ان النبي عليه السلام توشاً ومسح بناصيته اختلفوا في مقدار مسح  
 الرأس فقال الشافعي المقروض فيه اقل ما ينطلق عليه اسم المسح لاطلاق  
 قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم والمطلق يسقط بالادنى ولو شعرة وقال مالك  
 الاستيعاب لان الكتاب مجمل بينه عليه السلام بفعله فانه توشاً ومسح رأسه  
 واستوعب رواه البخاري قلنا ان محكم الآية دللت على فرضية المسح والحقيقة  
 لا يمكن وجودها الا في ضمن الفرد المعين وذلك اما الاقل او الاستيعاب او ما بينهما  
 ولما بطل الاقل لعدم صدوره عن النبي عليه السلام قصداً والاستيعاب لتركه  
 عليه السلام الى الناصية اذ لو كان فرضاً لما تركه تعيين ما بينهما وذلك مجمل  
 لاحتماله الثلث والرابع وغيرهما فينته عليه السلام بفعله حيث مسح مقدم رأسه  
 رواه البيهقي واما بيان مجديت الناصية فقيه بحث لانه انما يصح بياناً لو اقتضى  
 ذلك استيعاب المسح بناصيته وهو ممنوع لجواز ان يكون الباء فيه لتبعض  
 ولو سلم انه للبيان لكن يجوز ان ذكر الناصية لدفع توهم انه مسح على القود  
 او القذال ولو سلم ذلك فلان لم كون الناصية مقدار الربع بل هو اقل ولو سلم  
 فلم لا يجوز ان يكون الاقتصار عليها بناء على عذر السفر لوروده فيه لانه ورد  
 في سفره عليه السلام لا لكون الواجب هو ذلك المقدار فالاولى بيان مجمل الآية  
 بجديت البيهقي لان مقدم الرأس مقدار الربع غالباً (قوله هذا الحكم) اي مقدار  
 مسح الرأس واما انكار نفس المسح فكفر لنبونه بمحكم الآية (قوله بواسطة  
 استاده الى الكتاب) لان الحكم بعد البيان مضاف الى المين اسم مفعول لا الى  
 المين اسم فاعل (قوله من غير حصر بالايجاع) او لم يوجد شيئاً من ادوات  
 الحصر او انعقد الاجاع على ان الربا غير محصور عليها فبقي الحكم فيما وراء ذلك  
 مجعلاً مشكلاً (قوله واما المتشابه) اعلم انهم اختلفوا في ان القرء ان كله محكم  
 او كله متشابه او بعضه محكم وبعضه متشابه والصحيح هو الثالث كما صرح به  
 السيوطي واحتج الاول بقوله تعالى كتاب احكمت آياته والثاني بقوله تعالى  
 كتابا متشابها والثالث بقوله تعالى منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر  
 متشابهات والمراد باحكم احكامه بمعنى اتقانه عن تطرق النقض وبه قوله كتابا

(وتأمل ان افاد الظن) بالمراد كيان مقدار  
 مسح الرأس بجديت المسح على الناصية فان  
 الكتاب مجمل عندنا في حق المقدار وقد لحقه  
 بيان يفيد الظن فكان مأثلاً ولهذا لا يكفر  
 باحد هذا الحكم وان سمي فرضاً بواسطة  
 استاده الى الكتاب (والا) اي وان لم يفد  
 البيان الظن ايضا (فالاجمال يتقلب الى  
 الاشكال) فان البيان اذ لم يفد الظن بالمراد  
 يحتاج الى التأمل في استخراج المراد منها فيكون  
 مشكلاً ثم اذا استخرج يكون جميع انواعه والتي  
 محلي باللام فيستغرق جميع الاشياء الستة  
 عليه السلام قد بين الحكم في الاشياء الستة  
 من غير حصر بالايجاع فبقي مشكلاً فيما وراء  
 الستة ثم لا استخراج المراد وحكم بان علة هي  
 القدر والجنس صار مأثلاً



متشابهات تشابه بعضه بعضا في الحق والصدق او يقال احكمت بعض آياته ومتشابهات بعض آياته فيكون جمعا بين الدليلين وهو الاصل عند التعارض وعدم الترجيح ثم اختلفوا في تعريفهما قيل المحكم ما عرف المراد منه بالظهور او بالتأمل والمتشابه ما استأثر الله تعالى بعلمه كقيام الساعة وخروج الدجال والحروف المقطعة في أوائل السور وقيل المحكم ما وضع معناه والمتشابه ما احتل اوجهها وقيل المحكم ما كان معقول المعنى والمتشابه بخلافه كاعداد الصلوات واختصاص الصيام بـرمضان وقيل المحكم ما استقل بنفسه والمتشابه ما لا يستقل بنفسه الا برده الى غيره وقيل المحكم ما لم تتكرر الفاطه والمتشابه بخلافه وقيل المحكم ما يعمل به والمتشابه هو الذي يؤمن به ولا يعمل وما ذكره المصنف قريب منه الى غير ذلك ثم اختلفوا في كيفية التشابه هل يمكن الاطلاع للعباد عليه ولا يعلمه الا الله على قولين كما سيأتي (قوله واما النبي عليه السلام فرجا يعلمه) اختلفوا في ان النبي عليه السلام هل علم التشابهات اولا قيل لا وقيل علم ولكن الله تعالى امره بكنهه وعدم اظهاره قيل وهو الحق (قوله وهو نوعان) قال الراغب الايات ثلاثة اضرب محكم على الاطلاق ومتشابه على الاطلاق ومحكم من وجه متشابه من وجهه والمتشابه بالجله ثلاثة اضرب متشابه من جهة اللفظ ومن جهة المعنى ومن جهتهما والاول ضربان احدهما يرجع الى الانشيط المفردة من جهة القرابة نحو الاب في قوله تعالى واما متاعكم او الاشتراك كاليد والعين وثانيهما يرجع الى جلالة الكلام المركب وذلك ثلاثة اضرب اضرب لاختصاص الكلام نحو وان خضتم ان لا تقسطوا في البناء فانكعوا ما طاب لكم وضرب لبيسطه نحو ليس كمثل شيء لانه لو قيل ليس مثله شيء كان اظهر للسامع وضرب لتنظيم الكلام نحو انزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا قويا والمتشابه من جهة المعنى اوصاف الله تعالى واوصاف القيامة والمتشابه من جهتهما خمسة اضرب الاول من جهة الكمية كالعموم والخصوص الثاني من جهة الكيفية كالوجوب والندب الثالث من جهة الزمان كالناصح والمنسوخ الرابع من جهة المكان ومورد النزول الخامس من جهة الشروط التي يصح بها الفعل ويفسد كشرط الصلاة والنكاح ثم قال وهذه الجمله اذا تصورتم علم ان كل ما ذكره المفسرون في تفسير المتشابه لا يخرج عن هذه التقاسيم وذكر لكل منها مثالا ثم قال ان جميع المتشابه على ثلاثة اضرب اضرب لا يبيل الى الوقوف عليه كوقت الساعة

وخروج

(واما التشابه في القطع فزجاء معرفة مراده)  
اي لامة واما النبي عليه السلام فرجا يعلمه  
بالعلام الله تعالى كذا قيل (وهو) نوعان  
الاول (متشابه اللفظ ان لم يفهم منه شيء  
مقطعات أوائل السور)

وخروج الدابة والدجال وضرب له سبيل الى معرفته كاللفاظ القرينة والاحكام وضرب متردد بينهما يختص بمعرفته بعض الراسخين في العلم ويحتمل على من دونهم وهو المشار اليه بقوله عليه السلام لابن عباس الهم فقهه في الدين وعلمه التأويل (قوله سميت بالمقطعات لانها) فتكون تسميتها بالمقطعات مجازا من قيل تسمية الدال باسم المدلول وكذلك تسميتها بالحروف مجازا من القبول المذكور وقوله ولان الحرف قد يطلق على الكلمة اي في اللغة اعلم انهم اختلفوا في المقطعات على قولين احدهما انها من التشابهات والثاني انها ليست من التشابهات واختلف اصحاب هذا القول على اقوال قيل انها اسماء السور وقيل اسم الله تعالى الاعظم وقيل انها من اسماء الله تعالى وقيل اسماء القرءان وقيل ان كل واحد منها دال على اسم من اسماء الله تعالى وصفة من صفاته وقيل بعضها يدل على اسماء الذات وبعضها يدل على اسماء الصفات وقيل كل واحد منها يدل على اسماء الصفات وقيل انما ذكرها الله تعالى احتجا على الكفار وتجييز الهم الى غير ذلك من الاقوال اذا عرفت هذا عرفت ان تسميتها بالمقطعات وبيان وجهها بقوله لانها اسماء انما يتنشى على القول بعدم كونها متشابهات لان كونها اسماء حروف قول من ينكر كونها من التشابهات كما ترى فلا يناسب ذكره عقيب ذكر القول بالمتشابه (قوله وقيل انها ليست من المتشابه) افتقر اصحاب هذا القول على خمسة عشر قولا وقد ذكرنا بعضها من قبل ومنها ما روى عن ابن عباس ان كل حرف منها اشارة ورمز الى مدة اقوام وآجالهم ومنها انها رمز لاهل الكتاب انه سينزل على محمد كتاب في اول سورته حروف مقطعة (قوله كالاستواء) اختلفوا في توجيهه على سبعة اقوال صحيحة وفاسدة والمختار انه بمعنى الاستيلاء قيل والاسلم التوقف عن تفصيل التأويل على ما هو طريقة السلف (قوله والامتناع عن التأويل) فان قيل ان السلف والخلف اتفقوا على ان ظاهر هذه اللفاظ اي الاستواء واليد ونحوهما ليس بمراد بل المراد معناه المجازي فهذا تأويل فكيف يصح القول بامتناع التأويل قلت المراد هو التأويل التفصيلي لا الاجمالي والتأويل بانه مجاز عن معنى مراد من غير تعيين تأويل اجمالي والدليل عليه ما قاله الامام فخر الدين صرف اللفظ عن الراجح الى المرجوح لا بد فيه من دليل منفصل وهو اما لفظي او عقلي والاول لا يمكن اعتباره في المسائل الاصولية لانه لا يكون قاطعا لانه موقوف على اتقاء الاحتمالات العشرة المعروفة واتقوا ما مظنون والموقوف على المظنون تعالى

ل ز ١٠٤

نحو طه ويسميت بالمقطعات لانها اسماء حروف يجب ان يقطع كل منها عن الاخر في التكلم وتسميتها حروفا باعتبار مدلولاتها الاصلية ولان الحرف قد يطلق على الكلمة وقيل انها ليست من التشابه بل تكلم بالرمز لتأويل بعض السلف اياها من غير امتكان من الناقضين والا كرون على الاول (و) الثاني متشابه (المفهوم ان استحال ارادته) اي ارادة ذلك المفهوم (كالاستواء) المفهوم من قوله تعالى الرحمن على العرش استوى (واليد) المفهوم من قوله تعالى يد الله فوق ايديهم (وحكمه) اعتقاد حقيقة المراد والامتناع عن التأويل) هذه طريقة السلف ومذهب عامة اهل السنة والجماعة من مشايخ سمرقند واختاره الامامان فخر الاسلام وشمس الائمة ومن تبعهما حتى حكموا بان السؤال عنه بدعة فان قيل فعلى هذا الوجه لعله من اقسام النظم من حيث يعرف به المحكم الشرعي اذ لا يعرف به حينئذ حكم اصلا اجيب بان هذا القسم انما ذكر استطرادا من ضرورة انجراار التقسيم اليه فلا يلزم افادته الحكم وقد يجاب باننا لم ان معرفة الحكم متوقفة على معرفة المعنى بل ثبت به معرفة ان الله تعالى صفة يعبر عنها باليد والوجه والعين مثلا اقول هذا على تقدير صحة لا يتناول بعض انواع التشابه فليأمل (بنام على زوم الوقف على الا الله) الدال على ان تأويل المتشابه لا يجعله غير الله تعالى



ورجحت هذه القراءة على قراءة الوقف على  
والراشون في العلم الدالة على انهم ايضا  
يعلمون تأويل المتشابه بوجوده الا قول قراءة  
ابن مسعود رضي الله عنه ان تأويله الاعتد  
الله والراشون في العلم برزخ الراشون  
الساقي انها توجب تخصيص المعطوف بالحال  
لان قوله تعالى يقولون حال من الراشون  
غيب وذلك غير جائز الثالث ان الله تعالى ذم  
من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل ومدح  
الراشون بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم  
ربنا لا ترغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اى لا تجعلنا  
كالذين في قلوبهم زيغ فيتبعون المتشابه الرابع  
انه البقي بالنظم فانه لما ذكر ان من القرء ان  
متشابه جعل الناظرين فيه فرقتين الزائغين  
عن الطريق والراشون في العلم فجعل اتباع  
المتشابه حظ الزائغين بقوله تعالى فاما الذين  
في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء  
الفتنه وابتغاء تأويله وجعل اعتقاد الحقبة  
مع العجز عن الادراك حظ الراشون بقوله  
تعالى والراشون في العلم يقولون آياته اى  
صدقنا بحقيقته سواء علمناه ام لم نعلمه هو من  
عند الله الخامس انها توجب ان يكون  
يقولون كلاما مبتدأ موضحا لحال الراشون  
بجذف المبتدأ اى هم يقولون والحذف  
خلاف الاصل واجيب عن الاول اما اجالا  
فبانه منقوض بالرسول عليه السلام فانه يعلم  
المتشابه عندكم صرح به الامام غير الاسلام  
في باب تقسيم السنة في حق النبي عليه  
السلام

مظنون والظنى لا يكتفى به في الاصول واما العقل فانه يفيد صرف اللفظ عن  
ظاهره لكون الظاهر محالا واما اثبات المعنى المراد فلا يمكن بالعقل لان طريق  
ذلك ترجيح مجاز على مجاز وتأويل على تأويل وذلك الترجيح لا يمكن الا بالدليل  
اللفظي والدليل اللفظي في الترجيح ضعيف لا يفيد الا الظن والظن لا يعول عليه  
في المسائل الاصولية القطعية فلهذا اختار المحققون من السلف والخلف بعد  
اقامة الدليل القاطع على ان حمل اللفظ على ظاهره محال ترك الخوض في تعيين  
التأويل هذا كلامه (قوله الاول قراءة ابن مسعود) اخرج عبد الرزاق عن ابن  
عباس انه كان يقرأ وما يعلم تأويله الا الله ويقول الراشون في العلم آياته وقال  
السيوطي هذه القراءة تدل على ان الواو للاستئناف لا للعطف لان هذه الرواية  
وان لم تثبت بها القراءة فاقول درجاتها ان تكون خبرا باسناد صحيح الى ترجان  
القرء ان يفقد كلامه على من دونه ومراده بترجكان القرء ان ابن عباس يعني ان  
رواية ابن عباس تدل على رجحانية قراءة الوقف على الا الله فكان كذا القرءتين  
مرجحة لقراءة الوقف على الله فامنع التأويل (قوله برفع الراشون) لانه  
لو كان معطوفا على الله لكان مجرورا فعلم انه ليس بمعطوف على الله والقرآت  
بعضها مؤيد لبعضها فلم يجعل معطوفا في القراءة الاخرى ايضا (قوله الثاني  
انها) راجع الى قراءة العطف (قوله حال من الراشون غيب) لان جعله  
حالا من مجموع المعطوف والمعطوف عليه يحل بالمعنى بل قيل انه كفر لان المعنى  
حينئذ وما يعلم تأويله الا الله قائلا آياته والله منزعه عنه (قوله وذلك غير جائز)  
لان الحال المذكور بعد المعطوف والمعطوف عليه يكون حالا من المجموع  
لا من واحد منهما (قوله الرابع انه البقي) يعني ان الآية من باب الجمع  
والتفريق والتقسيم فالجمع قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب والتقسيم  
قوله منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات والتفريق قوله فاما الذين  
في قلوبهم زيغ فلا بد من جعل قوله والراشون تسبيحا بان وقف على الا الله  
(قوله الخامس انها توجب) يعني لوجعل والراشون عطفا على الا الله لكان  
قوله تعالى يقولون اما حالا من الراشون او كلاما مستأنفا بجذف المبتدأ  
موضحا لحال الراشون فقط وكلاهما غير جائز اما الاول فلما تقدم واما الثاني  
فلان الحذف خلاف الاصل فعلى هذا في جعل كل من هذين الاحتمالين وجهها  
مستقلا نظرا تأمل (قوله اما اجالا) حاصله دليلكم فاسد لاستلزامه عدم  
معرفة النبي عليه السلام المتشابه او يقال دليلكم جارى في الرسول عليه السلام

ايضا

واما تفصيلا فبان قراءة ابن مسعود لا تدل على  
وجوب الوقف على الله لجواز ان يكون رزخ  
الراشون من قبيل الميل مع المعنى كما في قول  
الشاعر

ومن جوده الفياض للناس لم يدع

من المال الا مسحتا او محطفا

على ان قراءة الاحاد لا تعارض الله لا تل  
القطعية ولو سلم ذلك لكن معناه انه لا يعلم احد  
سوى الله تعالى بنفسه لانه لا يعلم احد اصلا  
لجواز ان يعلم بالهام الحق كما في الغيب فان الله  
تعالى قد خصه بعلمه مع ان الانبياء والاولياء  
يعلمونه بالهامه وعلى ان الوقف لا ينافي العطف  
اذ القرء اطبقوا على ان الوقف بين التابع  
والتبوع جائزا قول لا ضير فيما ذكر اجالا  
وتفصيلا اما الاول فلان كلام غير الاسلام ثمة  
انما هو على رأى المتأخرين بدليل ما قال في  
اول كتابه وعندنا لاحظ للراشون في العلم من  
المتشابه الا التسليم على اعتقاد حقيقة المراد عند  
الله تعالى وان الوقف على قوله الا الله واجب  
واما الثاني فلان حمل الرفع على الميل مع المعنى  
ميل عن سواة السبيل لانه خلاف الظاهر  
ولا ضرورة تدعو اليه مع وجود قراءة لزوم  
الوقف ودعوى قطعية تلك الادلة غير ملة  
عند الخصم لانها شبه في زعمه لادلائل وجمل  
معناه على انه لا يعلم احد سوى الله تعالى  
بنفسه تقييد للمطلق بلا قرينة بخلاف الغيب  
فان الاستثناء في قوله تعالى الامن ارضى  
من رسول يدل على التقييد والوقف وان لم  
يناف العطف فزومه ينافيه والكلام في زومه  
لا فيه وعن الثاني ان ذلك التخصيص جائز  
حيث لا لبس مثل قوله تعالى ووهبنا له اسحق  
وبعقوب نافلة

ايضا والمدعى متخلف تأمل (قوله واما تفصيلا) حاصله منع استلزام الدليل  
المدعى وهوان الراشون في العلم لا يعلم تأويل المتشابهات يعني لانسلم ان دليلكم  
يدل على مدعاكم وانما يدل ان لودل قراءة ابن مسعود على لزوم الوقف على الله  
ولكن دلالة عليه ممنوع لجواز ان يكون والراشون في العلم مرفوعا معطوفا  
على الله المجرور رعاية لجانب المعنى ولو سلم انها تدل على لزوم الوقف على الله ولكن  
لا يلزم منه مدعاكم على الله وانما يلزم ان لو كان بين قراءة ابن مسعود وبين الادلة  
القطعية الدالة على عدم اختصاص معرفة تأويل المتشابهات لله تعالى تعارض  
لكنه لا تعارض بينهما لان الظنى لا يعارض القطعي لا يقال قراءة ابن مسعود وان  
كانت نظمية لكن القراءة المشهورة قطعية تعارض التي اقامها الخصم من الادلة  
القطعية لانا نقول للخصم لزوم الوقف في القراءة المشهورة لما ثبت بقراءة ابن  
مسعود كما هو القرض كان نظمية ايضا في حق لزوم الوقف ولو سلم ذلك لكن لا يلزم  
منه عدم معرفة الراشون في العلم تأويل المتشابهات لجواز ان يكون المراد من  
الاختصاص المستفاد من لزوم الوقف على الله اختصاص المعرفة بنفسه  
بلا واسطة ولا يلزم منه عدم معرفة الراشون بالهام الحق (قوله الامسحتا)  
في المصباح السحت القليل التزريق قال كسب سحتا اى قليلا وانحلف بتشديد  
اللام هو الذي بقي منه بقية (قوله بالهام الحق) لان الالهام من اسباب العلم عندنا  
(قوله وعلى ان الوقف) عطف على قوله على ان قراءة الاحاد حاصله سلما ان قراءة  
ابن مسعود تدل على وجوب الوقف على الله لكن وجوبه لا ينافي العطف عليه  
فاذا لم يناف العطف عليه لا يثبت مدعاكم والمراد بالادلائل القطعية دلائل  
التأخرين التي اقاموها على مدعاهم (قوله انما هو على رأى المتأخرين)  
لا يخفى عليك انه ذكر في صدر البحث ان اتزاع في حق الامة واما النبي عليه  
السلام فربما يعلم المتشابه باعلام الله تعالى فالمناسب ان يقول انه لا تقض بالنبي  
اذ لا نزاع فيه فلا يجرى الدليل في حقه ولو سلم فاذكره غير الاسلام انما هو على  
رأى المتأخرين فلم يتخلف المدعى (قوله تلك الادلة) اى ادلة المتأخرين على  
مدعاهم (قوله عند الخصم) اى المتقدمين (قوله والكلام) اى كلام المتقدمين  
مع التأخرين (قوله ذلك التخصيص) اى تخصيص المعطوف بالحال حاصله  
منع بطلان اللازم (قوله ووهبنا له اسحق وبعقوب نافلة) فانه حال من المعطوف  
قط مع انه واقع بعد مجموع المعطوف والمعطوف عليه والنافلة اسم لولد الولد  
وبعقوب هو ابن اسحق بن ابراهيم عليه السلام وحاصل هذا الوجه هو المنع على



وعن الثالث انه تعالى ما ذمهم مطلقا بل الذين اتبعوا التشابه ابتغاء التأويل الفاسد الذي يستلذه هواميل اليه طبيعة كالمجسمه مثلا قول الذي يفهم من ظاهر النظم ٤١٦ انه تعالى ذم من اتبع التشابه ابتغاء التأويل مطلقا كاذم

طريق الحل وبيان منشأ غلط المعال (قوله الذي يفهم من ظاهر النظم) اقول قد يترك الظاهر عند قيام الدليل على خلافه وقد وجد ههنا اعنى سوق الآية كما صرح به التقاضي في حاشية الكشاف (قوله لكان الا ليق بالنظم ان يقال اه) اجيب عنه بوجهين احدهما انه انما كان اليتى ليناسب قوله فاما الذين في قلوبهم زيغ ان لم يعهد في القرء ان اما بدون اختها ورد بانه مبنى على كون اما ههنا تفصيلية ولا دليل عليه اذ كونها تفصيلية اكثرى لا كلى فلا بد من الدليل والثاني ان الناس اما جهال او علماء ولا حظ للجهال فيما فيه خفاء والعلماء اما راسخون وهم الذين لازع في قلوبهم واما زانغون فاذا تبين حال الزانغين بانهم يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفطنة وابتغاء تأويله علم حال الراسخين بعدم الاتباع والتوقف فاكتفى بذكر الاول اشارة للايجاب ثم بقي انهم ما حظهم منها وهل لهم حظ منها فورد قوله تعالى والراسخون في العلم يقولون آتينا جوابا عن هذا السؤال لا يبا ناطحاهم حتى يكون قرينة لقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيكون الا ليق ان يقال واما الراسخون في العلم والحاصل ان قوله والراسخون في العلم لا يخلو واما ان يكون قرينة لقوله فاما الذين في قلوبهم اولو على التقديرين لا حاجة فيه الى اما اما على الثاني فظاهر واما على الاول فلا ان اما المذكورة ليست تفصيلية بل ابتدائية كما في اما زيد فخلط (قوله صالحة للابتداء) اعترض عليه بانه على تقدير ان يجعل يقولون كلاما مبتدأ بحسب الوصل بالواو لان الفصل يوههم خلاف المقصود اعنى انه خبر والراسخون واجيب باننا لانسلم انه يوههم خلاف المقصود لان الاصل في الواو العطف وعطف والراسخون على الله ينشئ كون يقولون خبر والراسخون فلا يوجب الوصل على هذا التقدير (قوله من غير احتياج الى اعتبار اه) اعترض عليه بان الانب حينئذ ان يكون آتيا به كل من عند ربنا قول من لا يعلم تأويل التشابه اذ المناسب بحال من يعلم ان يقول تأويله كذا وكذا بعد الايمان به فالانطب ان يقدر بقوله والراسخون في العلم لفظة وغير الراسخين اي العلماء الغير الزانغين حتى يكون التقدير هكذا ولا يعلم تأويله الا الله والراسخون وغير الراسخين يقولون آتيا به الآية فثبت على تقدير الوقف على والراسخون في العلم الاحتياج الى حذف المبتدأ (قوله قالوا اتولا) ولهم وجوه اخذوها في حاشية الكشاف الاول انه لو وقف على الله ولم يعطف والراسخون عليه بل اريد به بيان حظ الراسخين لكان المناسب ان يقال واما الراسخون فيقولون الثاني انه لو لم يعطف عليه يلزم ان لا فائدة

بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع

في قيد

في قيد السوخ بل هذا حكم العالمين كلهم الثالث انه حينئذ لا يهصر الكلام في المحكم والتشابه مع ان ظاهر الآية الانحصار حيث قال واخر متشابهات ولم يقل ومنه متشابهات لان ما لا يكون متضخ المعنى ويمتدى العلماء الى تأويله وردة الى المحكم لا يكون على عدم وضوح المعنى محكما ولا متشابه لان التشابه هو الذي لا يعلم تأويله الا الله على تقدير عدم عطف والراسخون عليه الرابع انه يلزم حينئذ ان لا يكون المحكم ام الكتاب بمعنى رجوع التشابه اليه اذ لا رجوع اليه لما استأثر الله تعالى بعلمه وفي كل من هذه الوجوه نظر تأمل (قوله فهذا يمكن ان يرفع نزاع الفريقين) ويمكن رفعه بوجه آخر ايضا بان يقال كل متشابه يمكن رده الى محكم فان الراسخ يعلم تأويله كقوله تعالى نسوا الله فسيهم فانه متشابه يمكن رده الى قوله تعالى لا يضل ربي ولا ينسى وهو محكم لا يمتثل التأويل فيكون معناه جازاهم جزاء النسيان وهو الترك والاغراض وكل متشابه لا يمكن رده الى محكم فالراسخ لا يعلم تأويله كقوله تعالى يسئلونك عن الساعة ايان مرساها قل انما علمها عند ربى (قوله كن له ضرب من الجهل) قيد للمنى (قوله نوع من الابتلاء) اعنى التوقف وحسب النفس عن طلب العلم بالمتشابهات (قوله نوع آخر) اعنى الامر بطلب العلم (قوله لما فرغ من اقسام التقسيم الثاني اه) يعنى لما فرغ من اقسام تقسيم اللفظ باعتبار دلالة على المعنى وضوحا وخفاء شرع في اقسام تقسيمه باعتبار استعماله فيه وهى اربعة حقيقة ومجاز وصرى وكناية والمرجى والمقول داخل في الحقيقة كما بينه الشارح وقيد الاستعمال في تعريف المرجى بالصحيح والاولى قيده في تعريف الحقيقة مطلقا ليشمل الكل وفائدة التقييد به الاحتراز عن الغلط (قوله وهى اما فاعيل بمعنى فاعل اه) بيان المناسبة بين المعنى اللغوى والاصطلاحي لفظ الحقيقة اعلم ان فاعلا اذا كان بمعنى الفاعل يلحقه تأ التانيث في المؤنث لقرب الفاعل من الفعل الذى هو الاصل في حقوق التاء واذا كان بمعنى المفعول فان كان غير جارى على موصوف فكذلك تقول مررت بقبيلة بنى فلان رفعا لا لباس وان كان جاريا على موصوف لا يلحقه التاء تقول رجل قليل وامرأة قليل فلفظ الحقيقة اما فاعيل بمعنى فاعل ماخوذ من حق الشئ اذا ثبت واما بمعنى مفعول من حققت الشئ اثبتته بالتصنيف لان حق من باب ضرب مجيى لازما بمعنى ثبت ومتعديا بمعنى اثبت او من حققت الشئ اثبتته بالتصنيف من باب التفعيل مبالغة كما في المصباح فيكون معناها على تقدير كونها بمعنى الفاعل هى الكلمة الثابتة وعلى تقدير كونها بمعنى المفعول هى الكلمة اما فاعيل بمعنى فاعل من حق الشئ اذا ثبت

وتسكوا بالمتشابه في آرائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في التشابه ابطلا لا فادياهم وياتا لفساد تأويلهم ورد بان ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تأويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضى الله عنه انه كان يقول الراسخون يعلمون تأويل التشابه واتا بمن يعلم تأويله وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والا فانه انما تكلموا في تأويله ظاهرا لا حقيقة فهذا يمكن ان يرفع نزاع الفريقين ورد بان هذا لا يختص بالمتشابه بل اكثر القرء ان من هذا القبيل لانه يجر لا تقتضى عا به ولا تقتضى غرا به فأتى للبشر الغوص على لآيه والا حاطة بكنهه ما فيه ومن هذا قيل انه مجزى بحسب المعنى ايضا (وفائدة التنزيل) اى تنزيل التشابه (على رأى الاول) انما هى (ابتلاء الراسخين) هذا جواب عما يرد ان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا فلا يليق بشأن الحكيم تعالى وتقدس وتوضيحه ان فائدة تنزيل التشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم كمن له ضرب من الجهل لان العلم غاية منتهاه فكيف يتلى به وانما قال ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجهل الذى لا يعلم اشياء فللرأسخ في العلم نوع من الابتلاء ولن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد واعلم ما جدوى لانه اشق ونوابه اكثرنا فرغ من اقسام التقسيم الثاني شرع في اقسام التقسيم الثالث فقال (واما الحقيقة) وهى اما فاعيل بمعنى فاعل من حق الشئ اذا ثبت



المنبئة في موضعها الاصل وتناوها على تقدير كونها بمعنى المفعول للنقل من الوصفية الى الاسمية عند الجمهور لا للتأنيث لعدم الحاجة الى التاء لاستواء التأنيث والتذكير ولما كان الاصل في التاء هو التأنيث ذهب صاحب المفتاح الى ان تاءها سواء كان بمعنى الفاعل او بمعنى المفعول للتأنيث لان لفظ الحقيقة غير جاري على موصوفه فلا بد فيه من التاء مطلقا والتذكير والتأنيث انما يستوي في فاعيل بمعنى مفعول اذا كان جارا على موصوفه وههنا غير جار (قوله اي لفظ) وبه اشار اولي الى ان الحقيقة من عوارض اللفظ لا المعنى وكذا المجاز ثم سرح بذكره لكنهما قد يطلقان على المعنى وعلى اطلاق اللفظ على المعنى مجازا وهل هي من عوارض الذاتية او العرضية قلت من الذاتية لان منشأ لحوقها هو الاستعمال الداخل في حقيقة اللفظ فظهر منه ان اطلاق لفظ الحقيقة والمجاز على اللفظ حقيقة وهل هي حقيقة عرفية او لغوية قالوا عرفية فحق الكشف لفظ المجاز مفعول بمعنى فاعل من الجواز والعبور لان الكلمة اذا استعملت في غير موضعها فقد تجاوزت موضعها الاصل ولهاذا قيل انه حقيقة عرفية في معناه مجاز لغوي فيه لان بناء الفعل للموضع او المصدر حقيقة لا للفاعل فاطلاقه على اللفظ المتنقل لا يكون الامجازا لان حقيقة العبور انما تحصل في انتقال الجسم من مكان الى مكان فاما في الالفاظ فلا تنبذ وانما يكون ذلك على سبيل التشبيه وكذا لفظ الحقيقة في مفهومه مجاز لغوي وحقيقة عرفية ايضا لما ذكرناه من انها مأخوذة من الحق وهو حقيقة في الشيء الثابت ثم نقل الى العقد المطابق لانه اولى بالوجود من العقد الغير المطابق ثم نقل الى القول المطابق بعين هذه العلة ثم نقل الى اللفظ المستعمل في موضوعه الاصل فظهر انه مجاز واقع الى الرتبة الثالثة بحسب اللغة هذا كلامه بقي ههنا بحث وهو ان اللفظ ههنا اعم من المفرد والمركب من هذه الاقسام وقد تقرر ان وضع المركبات والمستققات نوعي ووضع المفرد والجامد شخصي فان اريد بالوضع في التعريف المذكور هو الشخص كما هو المتبادر يلزم خروج المركبات والمستققات مع انها من افراد المعرف وان اريد به النوعي يلزم خروج المفردات والجوامد وان اريد اعم منهما يلزم عموم المشترك او الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم الا ان يراد عموم المجاز تأمل (قوله والمراد بالوضع تعيين اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه بغير قرينة) فسر في التلويح بكون العلم بالتعيين كافيا في فهم المعنى وفيه نظر لان الظاهر منه ان فهم المعنى موقوف على فهم التعيين والحال ان العلم بالتعيين موقوف على فهم المعنى ضرورة توقف العلم

بالنسبة

بالنسبة على تصور الطرفين والتعيين نسبة بين الموضوع والموضوع له فلو توقف فهم المعنى على فهم التعيين لزم الدور والجواب عنه بوجهين احدهما ان فهم المعنى في حال اطلاق اللفظ موقوف على العلم السابق بالوضع ومن المعلوم ان ذلك العلم السابق لا يتوقف على فهم المعنى في حال اطلاق بل على فهمه في الزمان السابق فلا دور والثاني ان فهم المعنى من اللفظ موقوف على العلم بالوضع وليس العلم بالوضع موقوفا على فهم المعنى من اللفظ بل على فهمه مطلقا فتغاير الفهمان بحسب الاطلاق والتقييد كما تغاير في الجواب الاول بحسب الزمان فان قيل هذا التعريف منقوض بوضع الحرف لانه يدل على معناه بغيره لا بنفسه قلنا ليس معنى قولهم الحرف ما دل على معنى في غيره ان دلالة مشروطة بالغير بل معناه انه يدل بنفسه على معنى حاصل في غيره فان اللام يدل بنفسه على التعريف الحاصل في الرجل ومن يدل بنفسه على الابتداء المضاف الى البصرة مثلا (قوله حتى ان اتفقا) قال الشريف في تعليقه انه على التلويح هذا كلام صحيح فان اجتماع الاوضاع مطلقا منتقاة عادة لخلاف الاوضاع المتأخرة عن الفائدة وليس محمولا على الفرض والتقدير لانه ما بين القسمين في التقييد انتهى يعني لو حل الكلام على الفرض والتقدير لكان قسم الحقيقة والمجاز محمولا عليه لكنه لم يحمل عليه في المجاز فانه قال وكذا المجاز قد يكون مطلقا فانه ظاهر في التضييق لاني الفرض (قوله كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة) فانها حقيقة لغوية في الفرس باعتبار انه من افراد ما يدب على الارض لانه بهذا الاعتبار عين الموضوع له في اللغة ومجاز لغوي فيه باعتبار انه من افراد ذوات الاربع فانه بهذا الاعتبار غير الموضوع له في اللغة اذ لم يوضع لفظ الدابة في اللغة لخصوصية الفرس كذا في التلويح واعتراض عليه الشريف العلامة بان الكلام في المعنى الواحد وما ذكره من الاعتبارين داخل في الموضوع له فيقتضي تعدد المعنى وكون احدهما موضوعا له لغة والاخر غير موضوع له فيها كما في لفظ الدابة فانه حقيقة فيمادب على الارض مطلقا ومجاز فيه اذا قيد بخصوصية الفرس وهما معنيان مختلفان عموما وخصوصا وما قيل ان اطلاق لفظ الدابة على الفرس بطريق الحقيقة فمعناه اطلاقه على العام الذي في الفرس لا على خصوصيته فبه نسمح نشأ منه توهم التفاز في هذا كلامه (قوله ولا يخفى ان قيد الحينية معتبره) اشارة الى دفع ما قيل ان تعريف الحقيقة مشتق من جمعها ومنعها اما جمعا فلا لفظ الصلاة حقيقة شرعية في الاركان

وفي المجاز عدم الوضع في الجملة حتى ان اتفق في الحقيقة ان تكون موضوعا للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلاة في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعلا في غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع له كلفظ الصلاة في الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلاة على ما ذكرنا بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة ولا يخفى ان قيد الحينية معتبر والمعنى من حيث هو موضوع له فليأمل

واما بمعنى مفعول من حققت الشيء اذا اثبت فيكون معناها الثابتة او المنبئة في موضعها الاصل والتاء على هذا للنقل من الوصفية الى الاسمية وعند صاحب المفتاح للتأنيث لانها صفة غير جارية على موصوفها والتقدير كلمة حقيقة وانما يستوي المذكور والمؤنث في فاعيل بمعنى مفعول اذا كان جارا على موصوفه لا مطلقا (قما) اي لفظ (استعمل) فيه دلالة على ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال لا يسمى حقيقة ولا مجازا فانها من عوارض اللفظ المستعمل (قما) اي معنى (وضع) ذلك اللفظ (له) اي لذلك المعنى والمراد بالوضع تعيين اللفظ للمعنى بحيث يدل عليه بغير قرينة سواء كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة او غيره فيشمل الحقيقة الشرعية واللغوية والاصطلاحية والعرفية كالصلاة والاسد والكلمة والدابة فالعبر في الحقيقة هو الوضع بشئ من الاوضاع المذكورة



مع ان التعريف المذكور لا يصدق عليه بل يصدق عليه انه مستعمل في غير الموضوع له لان الموضوع له هو الدعاء وامامنا فلا نلفظ الصلاة ايضا مجاز في الدعاء في الشرع مع انه يصدق عليه انه مستعمل في الموضوع له وهذا وارد بعينه في تعريف المجاز فدفعه باعتبار قيد الحينية ( قوله والاستعمال الصحيح بلا علاقة وضع جديد ) اعترض عليه بان نفس الاستعمال اذا كان هو الوضع لم يكن اللفظ مستعملا بهذا الاستعمال فيما وضع له فالظاهر ان الوضع فيه هو التعيين السابق الذي قد تفرع عليه الاستعمال واجيب بان معنى كلامه فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له بهذا الوضع لا بالوضع الاول ولك ان تقول معنى كلامه والاستعمال الصحيح بلا علاقة دليل وضع جديد ( قوله ويدخل فيه المنقول ايضا ) اي كما يدخل المرتجل اعلم ان كلاما من المنقول والمرتجل قسم مقابل الحقيقة والمجاز لا داخل فيهما في المشهور لانهم قالوا ان اللفظ اذا تعددت مفهوماته فان لم يتخلل بينها ثقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل مناسبة فمرتجل وان كان لها فان هجر المعنى الاول فنقول والافني الاول حقيقة وفي الثاني مجاز ولا يخفى عليك ان هذا التقسيم مبني على تمايز الاقسام بالحينية والاعتبار دون الحقيقة لانهما في الحقيقة داخلان في الحقيقة فادخالهما في تعريف الحقيقة بعد اعتبار الحينية في تعريف الحقيقة والمجاز ليس كما ينبغي ثم المنقول اما شرعي او عرفي واصطلاحى والمعنى المنقول اليه اما ان يكون من افراد المعنى الاول اولا وان كان الثاني فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز في الثاني من جهة الوضع الاول وبالعكس من جهة الوضع الثاني كالصلاة فانها حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان لغة وبالعكس شرعا وينسب حقيقته ومجازه الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له وغير موضوع له باعتبار ما وباعتبار اقسام كل من وضعه الى لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحى ينقسم الى ستة عشر قسما حاصلة من ضرب الاربعة الحاصلة من الوضع الاول في الاربعة الحاصلة من الوضع الثاني الا ان بعض الاقسام مما لا تحقق له في الوجود كالمنقول اللغوي من معنى عرفي واصطلاحى او شرعي وكالمنقول الشرعي من شرعي وكالمنقول الاصطلاحى من اصطلاحى والعرفي من عرفي وان كان الاول كالعادة لذوات الاربع خاصة وهي في اللغة لما يدب على الارض فاطلاقها على افراد المعنى الثاني وهو المقيد ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول وهو المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني وان كان

باعتبار

( ويدخل فيه ) اي في تعريف الحقيقة ( المرتجل ) وهو ما استعمل في غير ما وضع له استعمالا صحيحا بلا علاقة والاستعمال الصحيح بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله صاحب التنقيح من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول ( و ) يدخل فيه ( المنقول ) ايضا وهو ما غلب في غير ما وضع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وصف المنقولة انما حصل من جهته فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحى

باعتبار انه من افراد المعنى الثاني حقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الاول فكان المنقول حقيقة من وجه مجازا من وجه مثلا لفظ الدابة في القوس ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان لفظ الدابة لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه ولا في العرف للمطلق باطلاقة فان قيل فعلى ما ذكرت يلزم اعتبار المعنى الاول في المنقول فان كان اعتباره لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول كما في الحقيقة فان مفهومها يعتبر ليصح اطلاقها على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم كلفظ الاسد في الحيوان المشهور المخصوص لزم صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح واللازم باطل اذ لا يصح اطلاق لفظ الصلاة بعد النقل الى الاركان المخصوصة في كل ما يوجد فيه الدعاء غير الاركان المخصوصة وان كان لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني كما في المجاز فانه يعتبر بمعناه الحقيقي ليعرف العلاقة بينه وبين المعنى المجازي فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثاني المجازي فهو مستغنى عنه لان مجرد الوضع والتعيين للمنقول اليه كافي في ذلك وايضا يلزم صحة الاطلاق على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل ما يوجد فيه العلاقة فلنا ما كان المعنى الاول في المنقول محجورا بالكلية بحيث لا يطلق على افراد من حيث هو كذلك وصار موضوعا للمعنى الثاني بمنزلة الموضوعات المبتدأة التي ليس فيها اعتبار المعنى السابق علم ان اعتبار المعنى الاول ليس لصحة اطلاقه على افراد المعنى الاول ولا لصحة اطلاقه على المعنى الثاني بل لا ولوية هذا اللفظ من بين الالفاظ بالتعيين للمعنى الثاني فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع اولى من وضع لفظ الجدار ولا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب فان قيل اعتبر في المنقول وجود العلاقة بين المعنيين وذلك يقتضى كونه مجازا فكيف يدخل في الحقيقة قلنا لان لم ان وجود العلاقة يقتضى المجازية وانما يقتضى المجازية استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له بناء على العلاقة والاستعمال في المنقول ليس مبنيا على العلاقة كما في المجاز حتى انه لو استعمل في المعنى المنقول اليه بناء على العلاقة يكون مجازا لا منقولا ( قوله وحكمها ) لما عترف الحقيقة شرعا في بيان حكمها اي اثرها المترتب عليها ويستدل به عليها وذكروا له وجوها وذكر المصنف ثلاثة منها وفي الثاني نظر من وجهين احدهما انه ارجع ضمير حكمها الى الحقيقة التي

ل ز ١٠٦

ولا يقال منقول لغوي لان اللغة اصل والنقل طارئ عليه ( وحكمها ) اي حكم الحقيقة ( ثبوته ) اي ثبوت ما وضع له ( مطلقا ) اي سواء كانت عاما او خاصا امرا او نهيا نوي اولم ينو ( و ) حكمها ايضا ( امتناع فيها ) اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي ( عنه ) اي عما وضعت له ولا يقال للاب انه ليس باب ويقال للجد انه ليس باب فان قلت فاجبه قوله تعالى في حق يوسف عليه السلام حكايته ما هذا بشر ان هذا الاسد كريم



كانت عبارة عن اللفظ واذن النقي الى المعنى الحقيقي وقال المراد المعنى الحقيقي والمناسب لارجاع الضمير الى الحقيقة اضافة النقي الى اللفظ كما وقع في عبارة بعضهم حيث قالوا اذ اصح نقي اللفظ عما اطلق عليه كان اللفظ مجازا فيه كسلب لفظ الجار عن النسبة الى الحيوان المعهود وقد يجاب عنه بان اللفظ لا يصح فيه عما اطلق عليه الا اذا لم تكن علاقة معتبرة فلا يصح فيه عما اطلق عليه في الجواز لوجود العلاقة فيه فلذا عدل المصنف عن عبارتهم واذن النقي الى المعنى الحقيقي يعني ان صح نقي معناه الحقيقي عما اطلق عليه فجاز ولا حقيقة والثاني ان جعل عدم صحة نقي المعنى وصحته علامة معرفة للحقيقة والمجاز فاسد لاستزامه الدوران عدم صحة النقي وصحته يتوقف على معرفة الحقيقة والمجاز يقال لا يصح فيه لانه حقيقة ويصح فيه لانه مجاز ولو عرفنا ما زعم الدور والجواب عنه لزوم الدور ممنوع لانه يجوز ان يقولوا نحن نعلم بيقين ان مدلول اللفظ نقي عما اطلق عليه في صور ولا يثبت في صور ولم نعلم ايها يحمل على المجاز وايها على الحقيقة واذا قيل المجاز ما يصح فيه حصل العلم بالمجاز ولذا قيل الحقيقة ما لا يصح فيه النقي حصل العلم بالحقيقة فلا دور (قوله اعلم ان اللفظ اذا دار بين ان يكون مجازا او مشتركا) يعني اذا تعارض بان يكون اللفظ حقيقة باعتبار احد مدلوليه ثم يتردد الذهن في كونه حقيقة في مدلوله الاخر فيكون مشتركا او غير حقيقة فيكون مجازا كما في لفظ النكاح في الوطى والعقد فالجمل على المجاز اقرب لوجوه بعضها باعتبار مقاصد الاشتراك وبعضها باعتبار خواص المجاز والشارح ذكر من كل منهما وجها واحدا وقدم المفسد للاهتمام به ومن مفسده ايضا انه قد يؤول الى مستبعد من ضد انقيض فان اللفظ قد يكون مشتركين الضدين كالقره بين الطهر والحض وبين النقيضين كاللفظ انقيض بين كل واحد من طرفي الايجاب والسلب ومنها ان المشترك يحتاج الى تعدد القرينة حسب تعدد مدلولاته والمجاز الى قرينة واحدة ومن وجوه خواص المجاز انه ادل على تمام المقصود فان قولنا زيد امدا ثم دلالة على شجاعته من قولنا زيد شجاع لانه كدعوى الشيء بينة وبرهان ومنها ان لفظ المجاز قد يكون اوجزا لان قولنا رأيت اسدا في الحمام اوجز من رأيت رجلا شجاعا واما الوجوه التي ترجح الاشتراك على المجاز فتم ان المشترك حقيقة فطرده استعماله في نظائره كالتخلة فانه يجوز استعماله في جميع مفرداته واما اذا اراد به الرجل الطويل مجازا فلا يجوز استعماله في المنارة

فلا يطرده المطر دخير ومنها ان المشترك حقيقة فيصح الاشتقاق منه وبه يتبع الحال لتكثير المشتقات والمتبع اولى من المضيف ومنها ان المشترك يجوز فيه التجوز باعتبار كل مدلوله فتكثر الفائدة بكثرة المجازات بخلاف المجاز الى غير ذلك (قوله وهو مفعول من جاز المكان) لا يثبت عليك ان اعتبار التناسب في تسمية الشيء باسم من منزلة الاقدام في المفتاح اياك والتسوية بين تسمية انسان له حجرة باجر وبين وصفه باجر فان اعتبار المعنى في التسمية لترجيح الاسم على غيره حال تخصيصه بالمسي واعتبار المعنى في الوصف لعمدة اطلاقه عليه فابن احدهما من الاخر توضيحه على ما ذكره الشريف العلامة ان اعتبار المعنى في التسمية ليس لتخصيص اطلاق ذلك الاسم على المسي والالزم صحة اطلاق ذلك الاسم على كل ما يوجد فيه المعنى لوجود المصحيح بل لترجيح ذلك الاسم على غيره من بين سائر الالفاظ للتسمية بذلك المعنى فان تسمية انسان له حجرة مثلا باجر اولى من تسميته باسود وكذا تسمية ذوات الاربع بالذابة اولى من تسميتها بالجدار مثلا فاذا سمي انسان له حجرة باجر كان المسي به ذاته المخصوصة به وكان اعتبار الحجرة لترجيح تسميته باجر على تسميته باسود او اصفر فتكون الحجرة خارجة عن المسي حتى اذا زالت الحجرة كان العلم باقيا على حاله دالا على خصوصية ذاته بحيث لا يصح اطلاقه بهذا الوضع على انسان آخر له حجرة واما اعتبار المعنى في الوصف فليس لترجيح بل لتخصيص اطلاقه على ما قام ذلك المعنى به فلفظ اجر اذا كان وصفا لم يعتبر في مفهومه خصوصية ذات اصلا بل اعتبار ذاتها مع خصوصية معنى الحجرة فالحجرة داخلية في مفهوم لفظ اجر وصفا بلا خصوصية ذات فيصح اطلاقه على كل ما قام به الحجرة مطلقا وكذا الحال في لفظ الحقيقة والمجاز فانها اذا كانا اسمي جنس للكلمة كان الشبوت والاثبات في الحقيقة والتجاوز في المجاز خارجا عن مفهوميهما غير مخصص لاطلاقه بذلك الوضع على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى غير تلك الكلمة واذا كانت اضافة لها صح اطلاقهما على كل ثابت او مثبت ومتجاوز بوضع واحد فان قيل ما تقول في نحو كتاب واله أهمل من قبيل الاسماء ام من قبيل الصفات اجيب بانها من قبيل الاسماء الا انه اعتبر في مفهوميهما مع خصوصية الذات خصوصية المعنى ايضا وصار بذلك اقرب الى الصفات من نحو اجر علما فظهر ان اعتبار تناسب المعنى في الاسماء على وجهين احدهما ان يكون خارجا عن المسي كما اذا سمي من له حجرة باجر علما والثاني ان يكون داخل فيه مأخوذا مع خصوصية الذات نحو كتاب واله وان اعتبار المعنى في الصفات على وجه واحد وهو ان يكون داخل فيه ابدا

(واما المجاز) وهو مفعول من جاز المكان يجوز اذا تعذر والكلمة اذا استعملت في غير ما وضعت له فقد تعدت موضعها الاصل (فما) اي لفظ (استعمل في غير ما وضع له)

قلت المراد بامتناع النقي الامتناع حقيقة والنقي في الآية بطريق الادعاء والمبالغة لا الحقيقة (و) حكمها ايضا (رجحانها على المجاز) لاستغنائها عن القرينة الخارجية واحتياج المجاز اليها (وان ترجح) المجاز (على المشترك) اعلم ان اللفظ اذا دار بين ان يكون مجازا او مشتركا نحو النكاح فانه يحتمل انه حقيقة في الوطى مجاز في العقد وانه مشترك حقيقة في الوطى مجاز في العقد مجاز في العقد مشترك في العقد بالتفاهم بينهم فالجواز اقرب لان الاشتراك يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز اذ يعمل مع القرينة عليه وبدونها على الحقيقة ولان المجاز اغلب من المشترك بالاستقراء فاللائق الخاق الفرد بالاعم الاغلب.



ما أخذ مع ذات مبهم ثم الضابط ههنا ان ما اعتبر فيه ذات تام مع خصوصية المعنى فهو وصف وما اعتبر فيه خصوصية الذات فهو اسم سواء لم يعتبر فيه المعنى أصلا كالقرص والجدار واعتبر فيه معنى خارج عن المسمى سواء كان اسم جنس كالحقيقة والمجاز أو على كالحجر أو على انه داخل فيه كالكتاب والآله والفرق بين الاسماء الداخلة في مفهوماتها المعاني وبين الصفات ان الاسماء توصف ولا يوصف بها على عكس الصفات يقال له واحد ولا يقال شيء الله ويقال كتاب كريم ولا يقال شيء كتاب (قوله عند تعليق الحكم بالوصف) والمراد بالحكم هو الحكم بالمجاز وبالوصف هو المستعمل فيما وضع له والمستعمل في غير ما وضع له (قوله) وحيد لا ينتقض أي لا يجعل ولا منعاً فان قيل ينتقض تعريف المجاز منعاً بالكناية لأنها مستعملة في غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له قلنا الكناية عند اهل الاصول ما استمر المراد منه سواء كان معنى حقيقيا أو مجازيا فان استعمال في الحقيقي فهو داخل في الحقيقة وان استعمال في المجازي فهو داخل في المجاز فلا اشكال واما عند اهل البيان فهي ما استعمال في الموضوع له لا ذاته بل لينقل منه الى ملزومه فلا اشكال ايضا لأنها لم تستعمل في غير ما وضع له اعني الملزوم بل قصد هو من استعمالها في الموضوع له فان قيل ينتقض جمعاً بالمجاز بالزيادة والنقصان كقوله تعالى ليس كمثل شيء واسأل القرية ايجب بان لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما نحن فيه بطريق الاشتراك والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا مطلق المجاز فلا يضر خروجهما عن التعريف المذكور فان قيل اللفظ الزائد مستعمل للمعنى فيكون مستعملاً في غير ما وضع له ضرورة ان اللفظ انما وضع للاستعمال في معنى اوجب باننا لانعلم انه مستعمل للمعنى بل غير مستعمل بمعنى والفرق ظاهر ولو سلم ذلك لكن لانعلم ان الاستعمال للمعنى يستلزم الاستعمال في معنى غير الموضوع له لان عدم المعنى ليس معنى بل عدم محض فينا في استعماله في معنى مطلقاً وتحققه ان معنى استعمال اللفظ في المعنى طلب دلالة عليه وارادته منه فجرد الذكر لا يكون استعمالاً ولو سلم ذلك ولكن لا يصح ههنا لاشتراط العلاقة بين المعنيين ههنا ولا يتصور ذلك في اللفظ الزائد (قوله) لان استعمال لفظ الصلاة مثلاً في الدعاء (شرعاً) اشارة الى دفع انتقاض تعريف الحقيقة منعاً وقوله ولا في الأركان اه اشارة الى دفعه جمعاً وكذا الحال في لفظ الدابة وقس عليه انتقاض تعريف المجاز ولا يخفى عليك ان اندفاع هذا الانتقاض انما يظهر اذا كانت الحقيقة قيداً للاستعمال واما

ولا يذهب ههنا وفي تعريف الحقيقة ايضا من اعتبار قيد الحقيقة وان حذف من اللفظ لوضوحه خصوصاً عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحقيقة فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه لفظ مستعمل في غير ما وضع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له وحينئذ لا ينتقض من حيث انه غير ما وضع له لان استعمال لفظ تعريف كل منهما بالآخر لا يكون من حيث الصلاة مثلاً في الدعاء شرعاً لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الأركان مخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في القرس لغة لا يكون مجازاً الا اذا استعمال فيه من حيث انه من افراد ذات الأربع خاصة

اذا كان قيداً للوضع فيه خفاء تأمل (قوله) ويعتبر السماع في نوعها) اعلم انهم اتفقوا على ان كون اللفظ حقيقة لا يعرف لغير الواضع الا بالسماع من اهل اللغة انه موضوع لهذا المعنى لان دلالات الالفاظ على معانيها ليست بذاتية والالفاظ تختلف باختلاف الاماكن والامم ولكان اهتدى كل انسان الى كل لغة كما في دلالتها على لفظها واللازمان باطلان فكذا الملزوم فلا بد فيها من الوضع او السماع من الواضع واختلوا في المجاز قال بعضهم يقتصر في كل فرد منه الى سماعه انه مجاز فيه بهذه العلاقة وقال بعضهم يكفي سماع نوع العلاقة ولا حاجة الى سماع افراد العلاقة بل تعرف الافراد بالتأمل في طريقه كاطلاق اسم الملزوم على اللازم والسبب على السبب وعكسهما واحتجوا عليه بان آحاد المجاز لو توقف على السمع لتوقف اهل اللسان على السمع والنقل من الواضع في اختراع الاستعارات الغريبة لئلا يلزم تحقق المشروط بدون الشرط لكنهم لم يتوقفوا عليه بل اذا وجدوا العلاقة استعمالوه وان لم ينقل وبان النقل والسماع لو كان شرطاً في الآحاد لما احتاج المجوز الى اظهار العلاقة لان الاحتياج اليها لجواز الاستعمال واذا ثبت جوازها بالنقل لا حاجة الى العلاقة المجوزة واحتج الآولون بوجودها منها ما ذكره الشارح مع جوابه ومنها انه لو جاز اطلاق اللفظ في الآحاد بلا نقل وسماع لكان اما قياساً او اختراعاً لان اطلاقه على هذا المعنى المجازي ان كان بسبب جامع بينه وبين معنى مجازي آخر مصرح به يكون ذلك السبب هو المجوز لاطلاقه عليه وهو القياس وان كان لا بسبب وهو الاختراع وكلاهما باطلان اذ القياس ولا اختراع في اللغة (قوله) لما منع مخصوص كخصوصية المحل او نص اهل اللغة على عدم جواز الاستعمال في تلك المواضع او عدم كفاية هذه العلاقة في هذه الحال (قوله) ليس جزأ من المقتضى بل انما يكون جزأ من العلة التامة اعني جملة ما يتوقف عليه المعلول (قوله) منحصرة في ثمانية لما ذكر انه لا بد في المجاز من العلاقة وفسرها بالاتصال شرع في بيان طرق الاتصال والعمدة فيها الاستقرار وهي بالاستقرار ترتقي الى خمسة وعشرين نوعاً اطلاق اسم السبب على السبب او الكل على الجزء او الملزوم على اللازم او المطلق على المقيد او الخاص على العام او حذف المضاف والعكس من كل منها واطلاق اسم احد المتشابهين شكلاً او معنى على الآخر او اسم احد المجاورين على الآخر او تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه او اسم ما كان او اسم المحل على الحال او اسم آلة الشيء او اسم الشيء على بدله او اطلاق التكررة في الاثبات للهموم او اطلاق المعترف

وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع لغة لبعض ذوات الأربع بخصوصه ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو قس الموضوع له لغة (العلاقة بينهما) اي لاتصال بين المعنى المستعمل فيه والمعنى الموضوع له (ويعتبر السماع في نوعها لاختصاصها) اختلف في انه هل يلزم في آحاد المجازات ان تنقل باعيانها عن اهل اللسان او يكفي نقل نوع العلاقة وهذا هو المختار لاجتماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة التي لم تنسج باعيانها من اهل اللسان انما هو من طرق البلاغة ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز اطلاق فحظة لطويل غير انسان للمثابة وشبكة للصيد للمجاورة وأب للابن للسبية واللازم باطل بالاتفاق واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للجهة والتخلف عن المقتضى ليس بقادح لجواز ان يكون للمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزأ من المقتضى (وهي) اي العلاقة على ما عليه المحققون منحصرة في ثمانية لان المجاز الذي نحن فيه اما الاستعارة او مرسل لان العلاقة فيه اما (المثابة حقيقة) كما في استعارة الاسد للرجل النجاع



باللام في واحد منكر واطلاق احد الضدين على الآخر والحذف والزيادة فبلغ  
خمس وعشرين وهي مذكورة في الكشف مع امثلتها وحصر نحر الاسلام كلها  
في الاتصال حيث قال وطريق المجاز عندهم الاتصال بين شيئين صورة او معنى  
بلا ثالث لان كل موجود له صورة ومعنى لا ثالث لهما فلا يتصور الاتصال  
بوجه ثالث وحصرها ابن الحاجب في المختصر في خمسة الشكل والوصف  
والكون والاول اليه والمجاورة وعم الشارح المحقق المجاورة بما يكون احدهما  
في الآخر جزاً او حلولا او مظهروفا وبما يكونان في محل واحد او في محلين قريبين  
او في حينين قريبين وبما يكونان متلازمين في الوجود او في الخيال او في العقل  
وحصرها المصنف في ثمانية احدها علاقة الاستعارة وهي المشابهة وباقيها  
علاقة المجاز المرسل وضبط صاحب التوضيح علاقة المرسل في ثمانية وعندها  
المقابلة وقد جعلها المصنف من علاقة الاستعارة (قوله بان ينزل التقابل  
منزلة التناسب) يعني ان وجه الشبه قد ينزع من التقابل بين المشبه والمشبّه به  
لاشتركا كما فيه بان ينزل ذلك التقابل منزلة التناسب بواسطة تجميع اوتحكم  
فيقال للبيان انه اسد وللجمل انه حاتم بان يشبه الجبان بالاسد والجمل بحاتم  
لتضاد وصفيهما اعني الجبن والشجاعة والجل والسفاوة لان هذين الوصفين  
متركان في التضاد والتقابل فينزل تضادهما منزلة التناسب فيدعى ان هذين  
الوصفين يتحدان فيشبه احدهما وصفه بالآخر تجميعا واستهزاء وقوله بان ينزل  
التقابل منزلة التناسب اشارة الى جعل احد الوصفين عين الآخر ادعاء حتى ان  
هناك معنى واحدا مشتركا بين الموصوفين كما هو رسم الاستعارة والتشبيه (قوله  
على جزأتهما) كما في قوله تعالى وجزأ ستة ستة مثلها (قوله للمعنى المجازي)  
الاولى ان يقول لمسي مجازي لان مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ بسعي معنى  
ومن حيث يحصل منه بسعي مفهوم ومن حيث وضع له اسم بسعي معنى الان  
المعنى قد يخص بنفس المفهوم دون الافراد والمسي اعم منهما والمقصود ههنا  
هو المسي اي الافراد دون المعنى (قوله في بعض الازمان خاصة) يعني ان الاعتبار  
في المجاز بالكون حصول المعنى الحقيقي بالفعل لمسي مجازي في الزمان السابق  
على زمان وقوع النسبة لذلك المسي وفي المجاز بالاول حصوله في الزمان المتأخر  
عن وقوع النسبة ويمتنع فيه ما حصوله في زمان وقوع النسبة والالكان المسي  
من افراد الموضوع له فلا يكون اللفظ مجازا فيه والتقدير خلافة و يلزم من هذا  
امتناع حصوله في جميع الازمان لان زمان وقوع النسبة داخل في الجميع ولكنه

لا يمتنع

لا يمتنع حصوله في زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان الاسم في نحو  
قتلت قبلا وعصرت خرا مجاز بالاول لامتناع حصول المعنى الحقيقي اعني  
القتل وانحر للمسي المجازي في زمان وقوع النسبة له اي نسبة القتل والعصر  
ضرورة ان الشخص لا يصير قبلا وقت صدور القتل من الفاعل ولا يصير العصر  
خرا وقت العصر بل يصير قبلا وخرا بعد صدور القتل والعصر منه ومع هذا  
صار ذلك المسي قبلا وخرا حقيقة في زمان ايقاع تلك النسبة اي التكلم بالجملة  
اذلا امتناع في حصوله في ذلك الزمان وكذا في مثل آتوا البتاي اموالهم وقت  
البلوغ مجاز بالكون لامتناع حصول المعنى الحقيقي اعني اليتيم للمسي المجازي  
وقت وقوع النسبة اعني اتياء الاموال لهم اذلا يمتنع بعد البلوغ ومع هذا صار ذلك  
المسي يتيما حقيقة في زمان التكلم لحصول التكلم بها في زمان اليتيم فظهر منه ان  
زمان حصول المعنى الحقيقي للمسي المجازي غير زمان وقوع النسبة في المجاز  
بالكون والاول ولا يجوز اجتماعهما معه والا فلا يكون مجازا ولهذا قيد زمان  
حصول المعنى الحقيقي للمسي المجازي بالبعد خاصة ثم قال ان زمان  
حصول المعنى الحقيقي للمسي المجازي ان تقدم على زمان وقوع النسبة  
للمسي المجازي فالجواز بالكون وان تأخر عنه فالجواز بالاول اذ لو كان  
المعنى الحقيقي حاصل للمسي المجازي في زمان وقوع النسبة او في جميع الازمنة  
لم يكن مجازا بالكون ولا بالاول وان لم يكن حقيقة ايضا وفي قوله وان لم يكن  
حقيقة رد على التوضيح حيث قال فان كان زمان حصول المعنى الحقيقي للمسي  
المجازي عين زمان وضع اللفظ للمصنوع فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له  
والمقدر خلافة فقد حكم بكونه حقيقة واوضحه في تعليلاته عليه بان المجاز  
بالكون او بالاول ان كان في الاسم فالمراد باللفظ المذكور في قولنا عين زمان  
وضع اللفظ اه هو نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة  
ودلالته على ان يكون المعنى الحقيقي حاصل للمسي المجازي في حال تعلق  
الحكم به ووقوع النسبة له في مثل آتوا البتاي اموالهم واعصر خرا وضع  
الكلام على ان تكون حقيقة اليتيم حاصله لهم وقت اتياء الاموال اياهم وحقيقة  
انحر حاصله حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه الحالة كما هو مقتضى  
وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون في زمان سابق ليكون  
مجازا باعتبار الكون اولا حتى ليكون مجازا بالاول وان كان في الفعل فالمراد  
باللفظ المذكور نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل بهيته فاذا قلنا يكتب

(او اعتبارا) بان ينزل التقابل منزلة التناسب  
بواسطة تجميع اوتحكم كما في اطلاق الشجاع  
على الجبان او تفاؤل كما في اطلاق البصير على  
الاعمى او مشاكلة كما في اطلاق السبئية على  
جزأتهما وما تشبه ذلك (و) اما غير المشابهة  
فحينئذ اما ان يكون المعنى الحقيقي حاصل  
بالفعل ولو في نظر التكلم للمعنى المجازي  
في بعض الازمان خاصة او لا في الاول ان  
تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم  
بالمعنى المجازي وان لم يتقدم على زمان ايقاع  
النسبة والتكلم بالجملة فهي (الكون) عليه  
(و) ان تأخر عنه فهي (الاول) اليه



زيد مجازا عن كسب باعتبار ما كان فعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان معنى جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول الفعل اعنى الحال او الاستقبال اذ لو كان حاصله في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤول اليه فعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصل له في زمان لاحق متأخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه الفعل بهيئته اذ لو كان حاصله في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذي يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى في صورتين مغاير للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا خلاصة كلامه واعتراض عليه التفتازاني بوجوه الاول انه اراد بالمعنى الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل جزءه اعنى الحدث وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي كالشخص الذي يصير قبلا بهذا القتل في قتل قبلا وفي الفعل الفاعل اذ هو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق او لاحق مع انه ليس المسمى الذي اطلق عليه المجاز الذي هو لفظ الفعل وانما المدلول المجازي هو الحدث المقارن بزمان سابق او لاحق ولا معنى لحصول الحدث له في حال دون حال والاحسن ان يقال التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه وتشبيه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين واجب المشاهدة ثم استعارة لفظ احدهما للآخر لان باب المجاز بالكون والاول فعلى هذا تكون الاستعارة في الفعل على قسمين احدهما باعتبار المعنى المصدرى مطلقا والاخر باعتبار تقسيمه بالازمنة فيكون اصل المعنى موجودا فيهما والثاني ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم بل في جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما في اطلاق الدابة على الفرس مجازا مع دوام كونه مما يدب على الارض والثالث ان الحصول بالفعل ليس بلازم في المجاز بالاول بل يكفي توهم الحصول كما في عصرت خرا فارقب في الحال فانه مجاز باعتبار الاول مع عدم حصول حقيقة الخبر للمسمى بالفعل اصلا وكذا المجاز بالكون يكفي فيه توهم الحصول هذا فالشارح اشار الى دفع الاعتراض الثالث بقوله ولو في نظر المتكلم والى دفع الثاني بقوله وان لم يكن حقيقة ايضا والى دفع الاول بعدم تعرضه لما يشعر بمجرى المجاز بالكون والاول في الافعال اقول وبعد فيه تنظر لان الظاهر من كلامه ان عدم حصول

المعنى الحقيقي للمسمى في زمان وقوع النسبة شرط في المجاز بالكون والاول وبه صرح الشريف في تعليقاته وان حصوله في ذلك الزمان ينشأ في المجازية وان لم يوجب الحقيقة ولا يمتحن عليك ان هذا منقوض بقولك قتلت هذا الحي اس فانه مجاز بالكون مع ان المعنى الحقيقي وهو الحياة حاصل للمسمى المشار اليه في زمان وقوع النسبة وهو القتل فكيف يصح ان يكون شرطه وكيف ينشأ في حصوله له فيه المجازية وكيف يصح قولهم يمنع اجتماعهما ثم اقول ان المجاز بالاول على نوعين كما ذكره الشريف في حاشية الكشف احدهما ان يكون بطريق المشاركة كما في قتل قبلا وبمرض المريض وتفضل الضالة ونحوها والثاني ان يكون بطريق الصيرورة كما في عصرت خرا وقوله تعالى ولا يلدوا الا فاجرا كفارا والفرق بينهما انه لا بد ان يكون الشخص قبلا او مريضا او ضالا اي متصفا بالمعنى الحقيقي للمجاز عقيب تعلق النسبة اى القتل والمرض والضلالة بل تراخي بخلاف النوع الثاني فانه لا بد فيه ان يكون الاتصاف بالمعنى الحقيقي متراخيا عن تعلق النسبة فان الاتصاف بالجرية والتجور والكفر متراخ عن زمان تعلق العصر بالعصر والولادة بالمولود فاشار الشارح بالمثالين الى هذين النوعين لكن التحقيق انه لا مجاز في النوع الاول بل هو حقيقة فان القتل مثلا انما يقع على الشخص المقتول بهذا القتل لا على الحي حين هو حي ولا على المقتول بقتل آخر قبل هذا القتل فالمعنى قتل قبلا بهذا القتل اى وقعت القتل على شخص مقتول بهذا القتل فصار قبلا به فزمان وقوع القتل واتصافه بالمعنى الحقيقي واحد فلا يتصور فيه تقدم زمان وقوع النسبة على زمان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي حتى يكون مجازا بالاول ولا تأخره عنه حتى يكون مجازا بالكون وكذا في نحو يمرض المريض (قوله كما في استعارة الاسد للرجل الشجاع) فان قيل قد تقرر ان معنى المجاز على الانتقال من المألوم الى اللازم ولا يمتحن عليك ان الرجل الشجاع ليس بوصف لازم للاسد المألوم بل اللازم هو الشجاع وهو ليس بمشبه فلا تصح الاستعارة اجيب بان صحتها مبنية على الفرق بين المعنى المجازي والمسمى المجازي فالمعنى المجازي في نحو رأيت اسدا في الحمام هو الشجاع والمسمى المجازي هو الرجل الشجاع ولفظ الاسد مستعمل مجازا في المعنى المجازي لكن لا من حيث نفسه بل من حيث وجوده في فرد منه وهو المسمى المجازي اقول هذا الجواب يشعر ان الاستعارة في اطلاق اللفظ على المعنى المجازي اى اللازم وليس كذلك بل الاستعارة

اذ لو كان حاصله في ذلك الزمان او في جميع الازمنة لم يكن مجازا بهذا الاعتبار وان لم يكن حقيقة ايضا مثلا اليتامى في قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم مجاز وقت اليتامى لانه وقت البلوغ وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر



وكذا القليل في قتل قبلا والجر في عصرت  
خرا مجاز وان صار المسمى في زمان الاخبار  
قبلا وخرا حقيقة بخلاف قولنا اكرم الرجل  
الذي خلفه ابوه يتما ولا تشرب العصير اذا  
صار خرا فانه حقيقة لكونه يتما عند التخفيف  
وخرا عند المصير (و) على الثاني ان كان  
حاصلا بالقوة فهي (الاستعداد) والا فان لم  
يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما  
فلا علاقة بينهما (و) ان كان تاما ان يكون  
احدهما حالا في الاخرى حاصله سواء  
كان حصوله حصول العرض في الجوهر  
او الجسم في المكان او غير ذلك كحصول الرحة  
في الجنة وذلك مثل استعمال اليد في القدرة  
تجويد الله وعكسه نحو قدرة طولي ويدخل  
فيه استعمال الغائط الموضوع للمكان  
المطمئن في الفضلات او طولها في محل  
واحد كاستعمال الحياة في الايمان الحاليين  
في الشخص او حلولها في محلين متقاربين  
كاستعمال رضى الله في رضى رسوله  
او حلولها في حيزين متقاربين كاستعمال  
البيت في حرمة بدليل قوله تعالى فيه آيات  
بينات مقام ابراهيم فهي (الحلول) المتناول  
للاقسام المذكورة (و) اما ان يكون احدهما  
جزأ للآخر كاستعمال الركوع في الصلاة  
واليد فيما وراء الرسغ او في حكمه فيدخل  
فيه استعمال المطلق في المقيد كما في صور  
حل المطلق على المقيد وعكسه كاستعمال  
المرس في الاتف

في اطلاقه على المسمى المجازي لارادة اللازم ومعنى قولهم الاستعارة اطلاق اسم  
اللزوم على اللازم اطلاقه على حاصدق على اللازم لارادة اللازم (قوله بخلاف  
قولنا اكرم الرجل اه) دفع لما يتوهم ان الظاهر ان يكون يتما وخرا في هذين  
المثاليين مجازا بالكون والاول كما في المثاليين السابقين لان المراد باليتيم هو الرجل  
وبالتجر هو العصير مع انهما حقيقة فاجاب بان التخفيف والمصير جعلهما حقيقة  
ولا منع من جعل المعنى حقيقة وانما المنع من جعل الماهية ماهية (قوله فهي  
الاستعداد) كقولك مسكر خرا رقت (قوله اي حاصله سواء كان اه)  
اشاره الى ان المراد بالحلول ههنا ليس ما اصطلى عليه الحكماء بل اعم منه (قوله  
وذلك مثل استعمال اه) اشارة الى جواز استعمال كل من الرحة والجنة  
في الاخر مجازا له بعلاقة السببية الصورية كاستعمال كل من اليد والقدرة  
في الاخر بهذه العلاقة كما في شرح التلخيص وفي حاشية المختصر لا يهرى  
استعمال كل من اليد والقدرة في الاخر بعلاقة الحلول وهو المناسب لما ذكره  
الشارح (قوله ويدخل فيه) اي في كون احدهما حالا في الاخر استعمال لفظ  
الغائط الموضوع له كان المطمئن في الفضلات الخارجة من الانسان لما بينهما من  
علاقة اللزوم عرفا لان قضاء الحاجة عرفا لا يقع الا في المكان المطمئن (قوله  
كاستعمال البيت في حرمة) اي قوله تعالى ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة  
الاية (قوله كاستعمال الركوع في الصلاة) مثال لاستعمال الجزء في الكل وقوله  
واليد فيما وراء الرسغ مثال لعكسه (قوله او حكمه) الضمير راجع  
الى الجزء (قوله كما في صور حل المطلق اه) كحل الرقة على الرقة المؤمنة  
(قوله كاستعمال المرس في الاتف) فان المرسن مقيد بكونه اتف مرسون من  
الحيوان والاتف مطلق وفي المفتاح المرسن موضوع لمعنى الاتف مع قيدان يكون  
اتف مرسون وقد يستعمل استعمال الاتف من غير زيادة قيد بالقرآن كقول  
المجاذي وفاجا ومرسنا مسترجاه فان نسبته الى الانسان قرينة على كون المراد به  
مطلق الاتف فان قيل ان هذه النسبة انما تدل على ان المراد به اتف الانسان  
لا مطلق الاتف فكان من قبيل استعمال المقيد بقيد في المقيد قيد آخر قلنا هذه  
الخصوصية انما تستفاد من القرينة لا من نفس الكلمة بل الكلمة نفسها  
مستعملة في المطلق الموجود في ضمن المرسن ثم استفيد من نسبته الى الانسان  
تلك الخصوصية اذ لو لم يكن مطلقا لم يكن نسبته الى الانسان وجه فان قيل ان  
صاحب المفتاح ذكر ان الاتف والمرسن مشتركان في الحقيقة وهو العضو المعهود

ويقتربان

ويقتربان باتصاف احدهما بالاختصاص بالانسان والاخر بالاختصاص  
بالمرسونات فهذا تصريح بان الاتف مقيد ايضا لامطلق فلا يكون استعمال  
المرسن فيه استعمال المقيد في المطلق قلنا هذا بناء على الاستعمال الطارئ  
فانه في الاستعمال مقيد بالاختصاص بالانسان بحسب القرينة وكونه مطلقا  
بحسب اصل وضعه فلا منافاة (قوله والمشر في شفة الانسان) الاولى ان يقول  
في الشفة بغير اضافة كما في المفتاح فانه قال المشر موضوع للشفة مع قيدان  
تكون شفة بغير وقد يستعمل استعمال الشفة فتقول فلان غليظ المشر في ضمن  
قرينة دالة على ان المراد هو الشفة لا غير انتهى فان المراد بالمشر المضاف اليه  
لغليظ هو مطلق الشفة لا المقيد بكونه شفة الانسان والا يكون من قبيل استعمال  
المقيد بقيد في المقيد باخر (قوله كاستعمال النبات في الغيث) كما في قولهم  
امطرت السماء نبتا وعكسه كما في قولهم رعيننا الغيث (قوله استعمال الدم  
في الدية) كما في قولهم فلان اكل الدم اي الدية التي سبها الدم (قوله المهلكة) قيد  
لثلاثة (قوله كاستعمال الخمر في العنب) كما في قوله تعالى اني اراي اعصر خرا  
فان المراد به العنب والخمر على تعامية له اعلم ان تفسير الخمر ههنا بالعنب هو الموافق  
لما ذكره في الكشف وهو الظاهر ومنه ظهر ضعف تفسير التفازاني في شرح  
التلخيص بالعصير لان العصير لا يتعلق بالعصير بل يتعلق بالعنب (قوله ومنه  
قوله تعالى انهم لا ايمان لهم) فان المراد بالايمان ههنا هو الوفاء بالعهد لانفس  
الايمان والعهد فان الوفاء سبب غاي للعين فكان من قبيل استعمال السبب  
في السبب الغائي له (قوله ان هذه العلاقات يجوز اجتماعها باعتبارات) لوزن  
قوله باعتبارات لكان اولي كما تركه في التلويح لان اجتماع انواع العلاقات ليس  
بالاعتبارات والحينيات بل بذواتها وانما تمايز وتباين بالا اعتبار والحينيات  
تأمل (قوله لغويا كان المجاز او شرعا) اشارة الى ردة من زعم ان المجاز  
لا يجري في الاقفاط الشرعية من البيع والهبة والنكاح وغيرها متمسكا بان  
هذه الاقفاط انشأت في الشرع وانها افعال جارحة الكلام وهي اللسان  
فكان كثر افعال الجوارح ومن فعل فعلا واراد ان يكون فاعلا لفعل آخر  
لا يكون له ذلك فكذا هذه الافعال وانما يدخل المجاز في الاقفاط التي هي من  
باب الاخبار والامر والنهي ونحوها وذهب العامة الى ان المجاز يجري  
في جميع الاقفاط الشرعية لان العرب لما وضعت طريق الاستعارة والمجاز

والمشر في شفة الانسان فهي (الجزئية)  
والكلمة واكتفى بالجزئية للتضاييف بينهما  
(و) اما بان يكون احدهما سببا للآخر والاخر  
سببا عنه اما بجهة الفاعلية كاستعمال  
النبات في الغيث وعكسه ومن السببية  
استعمال الدم في الدية والسببية استعمال  
الموت في المرض والجرح والضرب المهلكة  
واما بجهة الغائية كاستعمال الخمر في العنب  
والعهد في الوفاء ومنه قوله تعالى انهم لا ايمان  
لهم فهي (السببية) والمسيبة (و) اما ان  
يكون احدهما شرطا للآخر والاخر مشروطا  
به كاستعمال الايمان في الصلاة والمصدر  
في الفاعل والمفعول كالعلم في العالم والمعلوم  
او كونه آلة كاستعمال لسان الصدق في الذكر  
الحسن في قوله تعالى واجعل لي لسان صدق  
في الآخرين اي ذكر احسانه هي (الشرطية)  
الشاملة للاكية اعلم ان هذه العلاقات يجوز  
اجتماعها باعتبارات مثلا اطلاق المشر على  
شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على  
قصد التشبيه في اللفظ وان يكون مجازا  
مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعني  
المقيد على المطلق واطلاق الخمر على العنب  
يجوز ان يكون للسببية الغائية وان يكون  
للاول اليه وعلى هذا قدس (لغويا كان المجاز  
او شرعا) يعني كما يجوز المجاز في الاسماء  
اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين  
معانيها كذلك يجوز في الاسماء الشرعية  
اذا وجد بين معانيها نوع من تلك العلاقات  
بحسب الشرع بان يكون نصرتان شرعيتان  
يشتركان في وصف لازم بين وان يكون معنى  
احدهما سببا لمعنى الآخر



واستعملوه في كلامهم وعرف طريقه بالتأمل والنظر كان اذا منهم بالمجاز لكل متكلم منهم او من غيرهم ممن عرف طريق المجاز كالشارع متى وضع علمه كان ذلك اذنا منه بالقياس لكل من فهم طريق القياس وقولهم انها انشاءات وافعال الجارحة والمجاز لا يجري الا في الاخبار والالفاظ قلنا لانسلم ان المجاز يختص بالاخبار بل يجري في الانشاء ايضا وان الالفاظ الشرعية وان جعلت انشاءات شرعا لكنها لم تخرج عن ان تكون كلاما والمجاز جاري في الكلام كله اذا وجد طريقه وطريقه هو الاتصال الصوري في المجاز المرسل والمعنوي في الاستعارة على ما ضبطه نحر الاسلام وذلك الاتصال ليس بمقتضى بالمحسوسات والالفاظ اللغوية بل قد يوجد بين المعاني الشرعية والفاظها ~~التي~~ يمكنه يعتبر في اللغة بحسب اللغة وفي الشرع بحسب الشرع ولذا قال المصنف بحسب الشرع ثم فسره بقوله بان يكون تصرفان شرعيان اشارة الى ان العلاقة معتبرة في الشرعية بحسب الشرع كما اعتبرت في اللغة بحسب اللغة ثم قال يشتركان في وصف لازم بين اشارة الى علاقة الاستعارة في الشرعيات وهي الاتصال المعنوي ثم عطف عليه قوله او يكون معنى احدهما ميبا اشارة الى علاقة المرسل وهو الاتصال الصوري وفي الكشف ان الاستعارة بين السبب والمسبب والعلة والمعلول في الشرعيات بالمجاورة التي بينهما نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال الصوري لانه لامناسبة بين السبب والمسبب معنى اذ معنى السبب الانشاء الى الشيء ومعنى المسبب ليس كذلك وكذا معنى العلة الايجاب ومعنى المعلول ليس كذلك فلا يمكن اثبات المناسبة بينهما معنى بوجه فكان هذا الاتصال من قبيل اتصال المطر بالسحاب والغيث بالمطر من المحسوسات والاستعارة الجارية في المشروعات بالمعنى الذي شرع له نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال المعنوي ونظير الاولى استعارة الشراء للملك والفاظ العتق لازالة ملك المنفعة فانها جارة للاتصال الصوري كما في المطر والسحاب لا بالمعنوي اذ ليس بين معنى الشراء ومعنى الملك مناسبة وكذا بين معنى العتق ومعنى زوال ملك المنفعة ونظير الثانية استعارة الحوالة للوكالة فان معنى الحوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف من ذمة الى ذمة ومثل الميراث والوصية بينهما اتصال معنوي من حيث ان كل واحد منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ من حاجة الميت فتجوز استعارة احدهما للاخر على ما وقع في القرءان يوصيكم الله في اولادكم اي يورثكم هذا كلامه حاصله الاستدلال بوجود العلاقة بحسب

الشرع في الشرعيات صورة ومعنى كما في المحسوسات على جواز المجاز والاستعارة في الشرعيات واستدل عليه نحر الاسلام بوجه آخر حاصله ان المجاز في الشرعيات مجاز في اللغويات في الحقيقة تقريره ان حكم الشرع متعلقا بلفظ شرع سببها لانه لا يثبت من حيث يعقل الا باللفظ دال عليه لغة وكل ما دل عليه اللفظ لغة فهو من اللغويات فحكم الشرع متعلقا بلفظ شرع سببها لانه لا يثبت من حيث يعقل من اللغويات فالمجازات الجارية فيها في اللغويات اما الكبرى قطاهرة واما الصغرى فلا تعلق حكم الشرع بما جعل سببها على نوعين تعلق يدرك بالعقل قبل ثبوت الشرع بان كانت في اللغة لذلك اللفظ دلالة على ذلك الحكم كتعلق الملك بالبيع والهبة والحل بالنكاح ولهذا لا ينكر احد من اهل الملك ثبوت الملك والحل بها وتعلق لا يدرك بالعقل بان لادلالة لذلك اللفظ على ذلك الحكم قبل الشرع لغة كتعلق وجوب الحد بالقذف وشرب الخمر وجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج سببها وكلامنا في جواز الاستعارة والمجاز فيما يعقل بينهما اتصال لغوي وهو القسم الاول لا فيما لا يتعلق بينهما لغة فانه لا استعارة فيه ولا شك ان ذلك من اللغويات على ذلك التقدير فالاستعارة فيه استعارة في اللغويات (قوله اي استعمال اللفظين اه) لوقال والمراد بهما نفس لفظهما لا مفهوما لهما ولا ما صدق عليهما لكان اظهر تأمل (قوله كيف شرع) في موضع الحال من ضمير شرع قدم عليه لصدارته في الاصل وان اتسوخ عنه مفهوم الاستفهام في مثل هذا الموضع والمعنى بالاتصال في المعنى المشروع الذي شرع مكيفا بكيفية مخصوصة (قوله فان الهبة وضعت للملك الرقبة) لانه الغاية والغرض لاصلة الوضع ولهذا قال في التلويح ان الهبة عقد موضوع في الشرع لاجل حصول ملك الرقبة وكذا الايام في قوله النكاح ملك المتعة قال في المغرب اصل النكاح الوطئ ثم قيل للتزوج نكاح مجاز لانه سبب للوطئ المباح وقولهم النكاح الضم مجاز ايضا الا ان هذا من باب تسمية المسبب باسم السبب والاقل على العكس منه وقيل انه حقيقة في الضم مجاز في العقد والوطئ وقال في المصباح ويؤيده انه لا يفهم العقد ولا الوطئ منه الا بقرينة (قوله فينعتقد عندنا) يعني لما ثبت ان لفظ البيع والهبة قد وضع للملك الرقبة وكل ما هو كذلك فهو سبب لملك المتعة ثبت ان نكاح غير الرسول عليه السلام ينعتقد بلفظ البيع والهبة كما انعقد نكاح النبي عليه السلام بالهبة لاتصال السببية بينهما الصحيحة لاطلاق احدهما في الاخر لكنه انما ينعتقد بالهبة اذا طلب

وذلك لا المتران المعبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط الاجتماع في افراد المجازات فيكون المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او بحسب الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء وقد يعبر عن علاقة المشابهة في المجاز الشرعي بالاتصال في المعنى المشروع كيف شرع لان المشابهة في اتفاق الكيفية والصفة (كالهبة والبيع) اي استعمال اللفظين الدالين عليهما (في النكاح) فان الهبة وضعت للملك الرقبة والنكاح ملك المتعة وملك الرقبة سبب لملك المتعة فاطلق اللفظ الموضوع للسبب واريد به السبب شرعا فينعتقد عندنا نكاح غير الرسول عليه السلام كنكاحه بلفظ الهبة



إذا كانت التكوحة حرة حتى لو كانت أمة  
ثبتت الهبة وعند الشافعي لا ينعقد إلا بلفظ  
النكاح والتزويج لقوله تعالى خالصة لك  
ولأنه عقد شرع لمصالح مشتركة كالنكاح  
وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن الزنى  
وتحصيل الاحصان واستمداد كل منهما  
في المعيشة بالآخر وجوب النفقة والمهر  
وحرمه المصاهرة وجريان التوارث ولفظ  
النكاح والتزويج وافي بالدلالة على هذه  
المقاصد لكونه منبئاً عن الضم والاتحاد بينهما  
في القيام بمصالح المعيشة والتلفيق على وجه  
الاتحاد دون غيرهما قلنا عن الأول خلوص  
المجاز واختصاصه بحضرة الرسول عليه  
السلام في غاية البعد فالمراد اما الخلوص  
في الحكم وهو عدم وجوب المهر وهو لا ينافي  
صحة العقد في حق غيره عليه السلام مع  
وجوب المهر وخلوصه له واختصاصه به  
عليه السلام إذ لا يحل أزواج النبي عليه  
السلام لاحد غيره كما قال تعالى وأزواجه  
امهاتهم وعن الثاني أنا لانسلم ان شرع تلك  
المصالح بل للملك له عليها وانما هي ثمرات  
تترتب على الملك بدليل لزوم المهر عليه عوضاً  
عن الملك وكون الطلاق يسهل له لان من يزل  
الملك ليس الا بالملك واذا صح بلفظين لا يدلان  
على الملك لغة فلا يصح تبديل عليه أولى  
فان قيل فينبغي ان لا يصح النكاح بهما لعدم  
دلائل ما على الملك قلنا انما يصح بهما لانهما  
سارا بمنزلة العلم لهذا العقد فلا يضر عدم  
دلائل ما على الملك واما البيع فانه مثل الهبة  
في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم  
العوض فيكون انساب النكاح

يستلزم

يستلزم جواز زواله بالاخراج عن الملك بالبيع والهبة والاعتاق دون الطلاق  
والايلاء والظهار واختلاف اللوازم يدل على اختلاف اللزومات فكان ملك  
الرقبة الثابت بالبيع والهبة سبباً لملك متعة غير متعة النكاح فلا يصح ذكر البيع  
والهبة وارادة النكاح باعتبار السببية وانما يصح باعتبار الاستعارة وهي اطلاق  
اسم احد المتباينين على الآخر لا شتراً كهما في لازم مشهور وهو اثبات الملك  
وهو اقوى في البيع والهبة مما في النكاح فصحت الاستعارة بينهما وحاصل  
ما ذكره الشارح من الدفع اننا لانسلم انه يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون  
المعنى الحقيقي سبباً للمعنى المجازي بعينه بل يجوز مجنسه حتى يراد بالغيث مجازاً  
جنس النبات سواء حصل بالغيث او غيره وفيما نحن فيه ان كلا من البيع والهبة  
سبب لجنس ملك المتعة فعلى هذا لو قال ان اشتريت عبداً فهو حر واراد الملك فلكه  
هبة او اراد ياعتق لان الشراء سبب لجنس الملك وعلى تقدير لزوم كونه سبباً للمعنى  
المجازي بعينه لا يعتق واجاب في الكشف والتقرير عن اصل الاعتراض بان  
ملك المتعة هو ملك الاتفعا والوطئ وهو لا يختلف في ذاته بالنكاح وملك  
اليمين والتغاير انما هو بالاعتبار فانه من حيث كونه مقصوداً كما في النكاح  
يستلزم اموراً ومن حيث وقوعه تبعاً لملك اليمين يستلزم اموراً اخر مع كون  
الذات متحدة والاستعارة ثبت بالاتصال فاذا كان ملك الرقبة سبباً لملك المتعة  
انتهى بالذات حصل الاتصال من هذه الجهة فجازت الاستعارة فان قيل  
كيف تصح الاستعارة باطلاق اسم احد المتباينين على الآخر مع تصريحهم  
ان الاستعارة اطلاق اللفظ على اللازم الذي هو صفة الملزوم قلنا الاستعارة ليست  
في اطلاق الملزوم على اللازم بل على المبين لارادة اللازم كاطلاق الاسد على  
الرجل لكونه شجاعاً واطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبناً للملك والمثبت للملك  
لازم خارجي صفة للهبة (قوله ثم ان كانت الاصلالة اه) لما ذكر ان المجاز جاري  
في اللغوى والشرعى لوجود العلاقة فيهما ومثل لكل منهما مثالا يختلف فيه  
الشافعي اراد ان يذكر ان بعض العلاقة مما يصح المجاز من الجانبين وبعضها من  
جانب واحد اشارة الى ان العلاقة في المثال المذكور من ايها كانت والى جواب  
نقض ورد من طرف الشافعي اما النقص فلانه لو جاز اطلاق اسم البيع والهبة  
على النكاح مجازاً بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لجاز العكس ايضا  
بان يقول المشتري انكمت هذه الجارية لك ويقول المشتري قبلت واللازم باطل  
بالاتفاق فكذلك الملزوم واما الملازمة فلان الاتصال الذي ذكرتم قائم بالطرفين

اعلم ان هذا الاعتبار انما يصح اذا لم يجب  
في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى  
الحقيقي سبباً للمعنى المجازي بعينه بل يجنبه  
حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل  
بالمطر او غيره واما اذا وجب ذلك فلا يصح  
ههنا الاعتبار بالاستعارة وهي اطلاق اسم  
احد المتباينين على الآخر لا شتراً كهما  
في لازم مشهور وهو ان احدهما اقوى واعرف  
كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فههنا  
معنى النكاح مبين لمعنى الهبة والبيع  
لكم ما يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع  
اقوى وهكذا حكم الطلاق والعنق كاساق  
(ثم ان كانت الاصلالة والفرعية من الطرفين  
جاز المجاز منهما) اعلم ان مبنى المجاز على  
الاتصال من الملزوم الى اللازم ومن المشهور  
المقرر ان معنى الملزوم ههنا التبعية في الجملة  
لا امتناع الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع  
من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع ونبت  
من جهة ان اليه الانتقال



لان الشيء لا يتصل بغيره الا وذلك الغير متصل به واما الجواب ان الاتصال  
الصوري في الشرعيات نوعان كامل وناقص والكامل اتصال الحكم بالعلة  
لان الاتصال هنا بطريق الايجاب والاثبات بالذات فيكون اتم لثبوت  
في الطرفين والناقص اتصال المسبب بما هو سبب محض له ليس بعلة لان الاتصال  
هنا بطريق الافضاء لا الايجاب فيكون ناقص لثبوت في طرف واحد فقط  
والكامل يثبت المجاز في الشرعيات من الطرفين لان مبنى المجاز على الانتقال  
من الملزوم الى اللازم فان كانت الاصلية اى الملزومية من الطرفين يكون المجاز  
من الطرفين وان كانت من طرف يكون المجاز من طرف ايضا لعدم المصحح  
في طرف آخر فالالاتصال بين البيع والهبة والنكاح ناقص لان ثبوت ملك المتعة  
بالبيع والهبة بطريق البيع فلا يصح ذكر النكاح واردة البيع والهبة لعدم  
المصحح وهو الانتقال من الاصل الى الفرع بخلاف ذكر البيع والهبة واردة  
النكاح فانه جائز لوجود المصحح ثم ذكر الاتصال الكامل في ثلاث صور احدها  
الاتصال بين السبب والمسبب المقصود بذلك السبب والثانية الاتصال بين  
الكل والجزء المستلزم للكل والثالثة الاتصال بين المحل والحال المقصود بذلك  
المحل فان الاتصال في هذه المواضع كامل لجرانها بين الطرفين لرجوعه الى اتصال  
الحكم بالعلة على ما سيظهر لك (قوله والمسبب المقصود به) احتراز عن السبب  
المحض (قوله والثانية وان كانت اه) دفع لما يتوهم مما قبله تأمل  
(قوله فيجوز استعمال احدهما في الآخر) اى اذا كان كل من السبب والمسبب  
المقصود به اصلا من وجه جاز استعمال احدهما في الآخر مجازا كالشراء والمالك  
وهذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان يحلف على ملك عبد متكر بان قال  
ان ملكت عبدا فهو حر فلك نصف عبد وباعه ثم ملك النصف الباقي عتق هذا  
النصف في القياس وفي الاستحسان لا ووجه القياس ان الشرط ملك العبد مطلقا  
من غير شرط الاجتماع وقد حصل فيعتق هذا النصف كما في فصل الشراء  
وفي العبد المعين ووجه الاستحسان ان الملك المطلق يقع على كماله وذلك بصفة  
الاجتماع فاخص به الا يرى ان الرجل اذا قال ان ملكت مائتي درهم فعبدى حر  
يقع على اجتماع الملك وكذا اذا قال والله ما ملكت مائتي درهم قط وقد ملكها  
وزيادة متفرقة لكم المالم تجتمع في ملكه يصدق في يمينه والثاني ان يحلف على  
شراء عبد متكر بان قال ان اشريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد شراء صحيحا  
وباعه ثم اشترى النصف الاخر لنفسه عتق هذا النصف بخلاف الملك في

الاستحسان

في الاستحسان كما عرفت والفرق ان الاجتماع في الملك بصفة العبدية بعد الزوال  
لا يتحقق واما الاجتماع في كونه مشترى له بعد الزوال فيحقق لان كونه مشترى له  
لا يتوقف على ملكه ألا ترى انه لو قال ان اشتريت عبدا فامر أنه طالق فاشترى  
لغيره يحلف في يمينه فاذا اشترى الباقي بعد بيع النصف الاول فقد اجتمع الكل  
في عقد فوجب الحث الا ان يعنى ان يشترى عبدا كاملا فيدين فيما بينه وبين الله  
ولا يدين قضاء لانه نوى تخصيص العام والثالث ان يحلف على ملك عبد بعينه  
والرابع ان يحلف على شراء عبد بعينه فاشترى نصفه وباعه ثم اشترى النصف  
الباقي يعتق هذا النصف في الفصلين والفرق ان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر  
في غير المعين ولا يعتبر في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه فالشارح ذكر الصورة  
الاولى ثم قال واذا قال ان اشتريت ولم يذكر العبد لامعترفا ولا منكرا لاتحادهما  
في الحكم في صورة الشراء وبقي صورة الحلف على ملك عبد بعينه وقد عرفت انه  
مثل الثاني والثالث في الحكم وانما قال فاشترى متفرقا ولم يقل اشترى نصفه  
وباعه ثم اشترى النصف الباقي كما في البردوى اشارة الى ان تقرير قوله فقال  
عتق بالمالك الشراء لا يتوقف على بيع النصف الاول بل المناط هو الشراء  
متفرقا سواء باع مائرا او لا ولم يبع بل اجتمع في ملكه نصفان الا انه في صورة  
اجتماعه في ملكه يعتق الكل ثم انه لم يذكر عدم وقوع العتق في الصورة الاولى  
ولا وقوعه في صورة الشراء لان وقوع العتق وعدم وقوعه ههنا ليس بمقصود بل  
المقصود بيان اطلاق السبب على المسبب وبالعكس وذلك يحصل بما ذكره  
من التفرع (قوله بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه) اذ لو لم  
يفهم الجزء من اللفظ لم يفهم الكل منه ايضا اذ لا يتصور الموقوف بدون  
الموقوف عليه لكنه لما كان المقصود الاصلى من وضع اللفظ لمعنى فهم ذلك  
المعنى منه لا فهم جزئه وفهم الجزء منه انما هو واسطة صار فهم الجزء منه تابعا  
لفهم الكل باعتبار الحصول من اللفظ ولهذا قالوا ان التضمن تابع للمطابقة  
بواسطة ان فهمه من اللفظ موقوف على فهمهما (قوله لان احتياج الكل الى  
الجزء ضرورى) فيه ان ضرورة احتياج الكل الى الجزء لا تستلزم استلزام الجزء  
الكل حتى يلزم الاستغناء عن قوله المستلزم له (قوله واما اطلاق العين اه) دفع لما  
يتوهم من ان العين واللسان مثل اليد والرجل في العرف مع انه يصح اطلاقهما  
على الكل مجازا فان العين قد يطلق على الرقيب واللسان على الترجان مجازا ووجه  
الدفع ظاهر (قوله فليدع ناديه) النادى مجلس القوم ومعتقهم من قبيل

ل ١١٠ ز

(و) نحو (الكل والجزء المستلزم) ذلك الجزء  
(له) اى للكل فان الكل اصل يتنى عليه الجزء  
في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من  
اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على  
فهمه والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه  
في الوجود والتعقل فان قيل لما توقف فهم  
الكل على فهم الجزء كان سابقا عليه البتة فلا  
يكون الانتقال من الكل الى الجزء اصلا بل  
العكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما  
بالمعنى المذكور قلنا ليس معنى الانتقال من  
الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم  
متأخرا عنه في الوجود البتة بل ان يكون  
اللازم حاصل عند حصول الملزوم في الذهن  
في الجملة وهذا المعنى في الجزئية متحقق بصفة  
الدوام والوجوب فان قيل لا حاجة الى قوله  
المستلزم له لان احتياج الكل الى الجزء  
ضرورى مطرد لان المجموع الذى تكون اليد  
والرجل جزأ منه لا يتحقق بدونها ضرورة  
اتقاء الكل بانتقاء الجزء قلنا هو مبنى على  
العرف حيث يقال للشخص الذى قطعت يده  
او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر  
الجزء الذى لا يبقى للانسان موجودا بدونه  
واما اطلاق العين على الرقيب فانما هو من  
جهة ان الانسان بوصف كونه رقيب لا يوجد  
بدونه كاطلاق اللسان على الترجان (و) نحو  
(المحل والحال المقصود به) اى بذلك المحل فان  
المحل اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال  
اليه والحال اصل من جهة كونه القصد اليه  
الاول نحو فليدع ناديه اى اعل مجلسه الحال  
فيه والثاني نحو واما الذين ابيض وجوههم  
ففى رجة الله اى فى الجنة التى تحمل فيها الرجة  
(والا) اى وان لم تكن الاصاله والفرعية من  
الطرفين بل من طرف واحد

فان كان اتصال الشئين بحيث يكون  
كل منهما اصلا من وجه فرعا من وجه جاز  
استعمال كل منهما فى الآخر مجازا (كالسبب  
والمسبب المقصود به) فان السبب اصل من  
جهة احتياج المسبب اليه وابتنائه عليه  
والمسبب المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة  
العلة الغائية والغائية وان كانت معلولة  
للفاعل متأخرة عنه فى الخارج الا انها فى  
الذهن علة لتفاعله ومتقدمة عليه ولهذا  
قالوا الاحكام على ما كية والاسباب على  
آلة فيجوز استعمال احدهما فى الآخر  
مجازا كالشراء والمالك حتى اذا قال ان ملكت  
عبدا فهو حر فاشترى متفرقا فقال عتق  
بالمالك الشراء بطريق اطلاق المسبب على  
السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق  
فى قوله ان ملكت ويعتق فى قوله ان اشتريت  
قد عتق ما هو اغلظ عليه واذا قال ان  
اشريت فقال عتق الملك بطريق اطلاق  
اسم السبب على المسبب صدق ديانة لوجود  
طريق المجاز وان لم يصدق قضاء لانه اراد  
تحقيقا



ذكر المحل وارادة المحال والمقصود من المجلس هو الادخل المحال فيه واما  
كونه من قبيل المجاز بالحذف كما في واسأل القرية لا يضرب المقصود اعنى التمثيل  
(قوله كما في السبب المحض) احتريزه عن العلة لان السبب قد يطلق على العلة  
ايضا كما قال البيع سبب ملك الرقبة فراد به العلة (قوله كلك الرقبة) لو قال  
كالباع لكان انبى فان البيع سبب محض ملك المتعة حتى يصح اطلاق البيع  
على التكاح مجازا بلا عكس (قوله فان الاعتاق وضع لارزالة ملك الرقبة)  
اللام ليس صلة الوضع بل لغرض اى وضع لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يرد عليه  
انه منافي لما ساقى ان ازالة الملك ليس معنى حقيقيا لا اعتاق بل معناه الحقيقي  
اثبات القوة الشرعية (قوله فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق) اى ولو نواه لعدم  
احتماله اياه فلا تؤثر التنية بخلاف لفظ الطلاق فانه يقع به العتق بالنية لانه من  
كلمات العتق (قوله فلنا قد يقام الغرض اه) الظاهر منه ان الغرض من  
العتق هو ازالة الملك وفيه نظر وما ذكره من التفسير مسلم والقياس عليه ممنوع  
لانه مع الفارق (قوله اذ كل منهما اسقاط) فان قيل لاننا ان الاعتاق اسقاط  
كيف وقد ثبت به اعلية البيع والشراء والولاية والشهادة فكان منبعا لاسقاطنا  
اجيب بان هذه الاحكام ليست ثابتة بسبب العتق بل بسبب سابق على العتق  
وهو كونه آدميا مكملا غير ان الرقبة كانت تمنعه عن العمل والاعتاق ازال ذلك  
المانع باسقاط حقه فظهر عمل العلة وهذا وان كان من قبيل تخصيص العلة  
الا انه جائز عندهم (قوله قلنا في جوابه) ولنا جواب آخر وهو ان الاستعارة  
لا تصح بكل وصف لقطع بامتناع استعارة السماء للارض مع اشتراكهما  
في الوجود والحدوث بل لا يتم وصف مشهور له زيادة اختصاص بالاستعارة  
منه وهذا المعنى غير متحقق بين الطلاق والعتاق لانهم لفظان متناولان من  
اللعوى الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوى للطلاق  
منه من ازالة الحبس ورفع القيد يقال اطلقت المسجون خليفته واطلقت البعير  
عن عقاله فتدل في الشرع الى رفع قيد التكاح والمعنى اللغوى للعتاق مني وعن  
القوة والغلبة يقال عتق العبد اذ اقوى وطارقت في الشرع الى اثبات القوة  
المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة فلا مناسبة بين المعنيين في المعنى  
الخاص المشهور فان قيل لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة المخصوصة لما صح  
اسناده الى انك في مثل أعتق فلان عبده اذ ليس في وسعه اثبات تلك القوة  
بل مجرد ازالة ملكه اجيب بوجهين احدهما انه مجاز في الاسناد من حيث اسند

الفعل الى السبب البعيد فان المالك سبب فاعلى لازالة الملك وهي سبب لاثبات  
انقوة الثاني انه مجاز في المسند حيث اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة  
على سببه الذي هو ازالة الملك وحاصل ما ذكره المصنف انما سلمنا ان كلامنا من الطلاق  
والعتاق اسقاط ينبي عن السراية والازوم لكن لاننا ان هذا المعنى كافى في صحة  
الاستعارة لان المستعار له يجب ان يكون اضعف في وجه الشبه وههنا ليس  
كذلك بل الاخر بالعكس لان ازالة اقوى في العتاق منها في الطلاق فلا تكون  
ازالة الملك لازمة لازالة القيد والمستعار له لا بد وان يكون لازما للمستعار منه  
لان القوى لا يكون لازما وتابعة للشبهة فلا تجرى الاستعارة فان قيل انه في ازالة  
الملك بقى نوع تعلق هو حق الولاء فيكون اضعف مما في الطلاق قلنا ان الآثار  
الباقية في الطلاق اكثر مما في العتاق بكون الراجعة في الرجعى ووجوب السكنى  
والنفقة والعقة وعدم جواز تكاثرها لغيره في العتق وقد يجاب بان قوة الزوال  
انما هي بسبب قوة المزال ولا عبرة ببقاء الاثر في المال وظاهر ان ملك الرقبة  
اقوى من ملك المتعة لانه يستتبعه بلا عكس فيكون زوال الاول اقوى من زوال  
الثاني بلاهرية ولنا ان قول ان ملك الرقبة انما يستتبع ملك المتعة الذي كان  
في ضمنه ويلزم منه ان يكون هو اقوى مما في ضمنه وهذا يستلزم ان يكون ازالة  
ملك الرقبة اقوى من ازالة ملك المتعة الذي كان في ضمنه ولا نزاع فيه فان ازالة  
الاول مستتعبة لازالة الثاني دون العكس كما ان المزال الاول يستتبع المزال  
الثاني لان المستعار منه في محل النزاع ازالة ملك المتعة الذي يحصل بالتكاح  
لا ما يحصل في ضمن ملك الرقبة فاستعار لازالة ملك الرقبة ليس اضعف منها  
وما هو اضعف لا يستعارها اياها علم ان تقرير الاستعارة ههنا على وجهين احدهما  
ان يستعار لفظ الطلاق في معنى الاعتاق اى اثبات القوة الشرعية والثاني  
ان يستعار في ازالة ملك الرقبة لافى معنى الاعتاق والجواب الذي ذكرناه ظاهر  
في التقرير الاول وما ذكره المصنف من الجواب ظاهر في التقرير الثاني فليأمل  
واجاب في التلويح عن التقرير الثاني بجواب آخر وهو ان العتق تصرف  
شرعى معناه اثبات القوة المخصوصة فلا بد له من لفظ يدل على هذا المعنى  
حقيقة او مجازا لتحصيل العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست  
استعارة لهذا المعنى فلا توجب ثبوته اذ ليس هناك لفظ يجعل مجازا عن  
اثبات العتق الذي هو معناه ثم ههنا بحث وهو انما سلمنا ان اطلاق الطلاق  
على العتاق بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق المسبب على السبب او بالعكس

(اقوى من ازالة القيد) التي هي الخلاق فلا  
تكون ازالة الملك لازمة لازالة القيد (فلا  
وجه للاستعارة) اى لاستعارة ازالة القيد  
لازالة الملك لان المستعار له يجب ان يكون  
اضعف في وجه الشبه وههنا ليس كذلك  
فلا تجرى الاستعارة من الطرفين واعترض  
صاحب التلويح بان الاستعارة قد تكون  
مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة  
القرص وبالعكس وتحصل المبالة باطلاق  
اسم احد التشابهين على الآخر وجعله اياه  
وكون التشابه اقوى في وجه الشبه انما  
يشترط في بعض اصنام التشبيه على ما تقر  
في علم البيان اقول قد تقر في ذلك العلم  
ان الجامع في المستعار منه يجب ان يكون  
اقوى واشد قال صاحب الفتاح في الاستعارة  
المصرح بها الحقيقية هي اذا وجدت وصفا  
مستركا بين ملزومين مختلفين في الحقيقة هو  
في احدهما اقوى منه في الآخر وانت تريد  
الطاق الاضعف بالا اقوى على وجه التسوية  
بينهما ان تدعى ان ملزوم الاضعف من جنس  
ملزوم الاقوى باطلاق اسمه عليه واورد هذا  
المعترض على قول صاحب التلويح ان  
الجامع اما داخل في مفهوم الطرفين ان  
الجامع في المستعار منه يجب ان يكون  
اقوى واشد وجزء الماهية لا يختلف بالشدة  
والضعف ثم اجاب مسلما ذلك بان امتناع  
الاختلاف انما هو في الماهية الحقيقية ووجه  
الشبه انما جعل داخل في مفهوم الطرفين  
لا في الماهية الحقيقية لهما والمفهوم قد يكون  
ماهية



حقيقة وقد يكون مركبا من امور بعضها  
قابل للشدّة والضعف فيصح كون الجامع  
داخلا في المفهوم مع كونه في احد المفهومين  
اشد واقوى ثم قد يكون التشبيه مبنيا على  
التشابه وانما يشترط قوة وجه الشبه في بعض  
اقسام التشبيه لكن فرق بينه وبين الاستعارة  
والمقرر في علم البيان كما يشهد به الكتب انما هو  
حال التشبيه لا الاستعارة (و) كذا (ينعقد)  
بناء على الاصل المذكور (اجارة الخبز بلفظ  
البيع) حتى لو قال بعت نفسي منك شهرا  
يذكرهم لعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحدا  
من القيود يفسد العقد ولو قال بعت منك  
عبدى بكذا فان لم تذكر المدة ينعقد بعاوان  
ذكرت فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه  
وان سمي ينعقد اجارة كذا في الاسرار (بلا  
عكس) لان ملك الرقبة سبب ملك المنفعة  
وليس هذا الملك مقصودا من ذلك فصح  
المجاز من طرف السبب لا السبب ولما ورد ان  
اطلاق البيع وارادة الاجارة اذا جاز ينبغي ان  
يجوز عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار  
في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح اراد ان يدفعه  
فقال (وعدم انعقادها) اى الاجارة (في)  
صورة (اضاقته) اى العقد (الى المنفعة) ليس  
لفساد المجازيل (لانها) اى المنفعة (لا تصلح  
محلا لها) اى لاضافة العقد اليها لكونها  
معدومة (وحكمه) اى المجاز (ثبوت ما اراد  
به) من المعنى (خاصا كان) المجاز (او عاما  
دخل فيه) اى في ذلك العام المعنى (الحقيقي)  
فحولا ادخل دار فلان حيث يتناول الملك  
والعارية والاجارة

فلان ولم ينوشيا فدخل دارا يسكنها فلان باجارة او اعاره بحث في يمينه وان  
دخل دارا مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها خت ايضا (قوله) وهو لا يتناول  
المعيار المخصوص (اى معناه الحقيقي اعلم ان بعض الشافعية ذهبوا الى ان المجاز  
لا عموم له وقرعوا عليه تحريم بيع حفنة بحفنة وبجفتين وبينو ذلك بان النبي عليه  
السلام قال لا تبعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء فانه دل بعموم عبارته  
على حرمة بيع المطعوم بالمطعوم قليلا كان او كثيرا لعمومه بلام الاستغراق الا ان  
الاستثناء عارض في الكثير العموم لان المراد بقوله الاسواء بسواء المساواة في الكيل  
بالاجماع فبقى ما وراءه تحت العموم فيحرم بيع حفنة بحفنة وبجفتين وتفاضلة  
بتفاضل ودل بشارته على عليه الطعم لان الطعام اسم لما يؤكل مشتق من  
أطعم والحكم متى ترتب على المشتق كان مأخذه على الحكم واذ ثبت كون الطعم  
علة والعلة لا تكون الا احد اوصاف النص بالايجاع لا يكون الكيل علة فيجوز  
بيع الحص والنورة متفاضلا لعدم الطعم ثم قالوا ان هذا الحديث لا يعارض قوله  
عليه السلام لا تبعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين لانه مجاز عما حل  
فيه بالايجاع بعلاقة الحلول لعدم امكان ارادة معناه الحقيقي اعني الكيل لجواز  
بيعه مطلقا بالايجاع فبرأيه ما حل فيه مجازا فاذا كان مجازا عنه ولا عموم للمجاز  
والمطعوم مراد منه بالايجاع سقط غيره فلا يدل على حرمة بيع غير المطعوم  
متفاضلا ولا على ان الكيل علة اما ان المجاز لا عموم له فلانه ضروري كالمقتضى  
والضروري لا عموم له لان ما ثبت ضرورة يتقدر بقدرها والضرورة تسدفع  
بلا عموم واما تصور التعارض بينهما فلان هذا يدل بعبارته على تقدير عموم  
على ان الربا يجري في غير المطعوم ايضا لان الصاع لكونه معترفا بالانعام يستغرق  
جميع ما يحل فيه من المطعوم وغيره وبشارته يدل على ان الكيل علة لان المراد  
لما كان ما يحل فيه كان تقدير الكلام ولا ما يكال بعاء بما يكال بصاعين فيقتضي  
جواز بيع حفنة بحفنة وبجفتين لعدم الكيل فتعارض هذا ما ذكره وقال اصحابنا  
لا خلاف في ان المجاز المقترن بشئ من ادلة العموم كلام الاستغراق لا يعم جميع  
ما يصلح له اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسيبة والجزئية وغيرها اما اذا استعمل  
باعتبار احد انواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحل فيه في الحديث المذكور  
فالصحيح انه يعم جميع افراد ذلك المعنى واستدلوا عليه بوجوه منها ان الصيغ المقترنة  
بادلة العموم تفيد العموم مطلقا حقيقة او مجازا عملا بالدليل ومنها ان المجاز  
احد نوعي الكلام فكان مثل النوع الاخر في افادة العموم والخصوص ومنها ان

(ولا) فحولا لا تبعوا الصاع بالصاعين فان  
المراد به ما يحل فيه وهو لا يتناول المعيار  
المخصوص اعلم انه لما لم يتصور من احد نزاع  
في صحة قولنا جاز في الاسود الرامة الا ان  
يوجد القول بعدم عموم المجاز في كتب  
الشافعية كما ذكر في التلويح لم يتعرض لذلك  
البحث



(و) حكمه ايضا (جواز نفيا) اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي (عن المسمى) وهو المعنى المجازي حيث يقال للجد ليس باب كما يقال للرجل النجاع ليس بأسد اعلم انهم قالوا ان صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ عند العقل وفي نفس الامر عن المعنى المستعمل فيه علامة كون اللفظ مجازا وعدم صحته علامة كونه حقيقة وقيد بانفس الامر لان النفي ربما يصح لغة واللفظ حقيقة كما في قولنا ليس زيد بانسان واعترض عليه بانه يشكك بالمجاز المستعمل في الجزء او اللزوم المحولين كك الانسان في الناطق والكاتب فان عدم صحة نفية عنهما متحقق حيث يصح الحمل من الجانبين ولا حقيقة واجيب بانه يصح نفي مفهومه المطابق عن المراد منهما وهو مفهومهما وهو المراد بصحة النفي اقول ليس المراد ذلك بل صحة نفية عن افراد المعنى المجازي كما يشهد به الامثلة لان المقصود بالاستعمال فلا يندفع بما ذكر الاشكال بل الجواب انه ان اراد استعماله في مفهوم الناطق او الكاتب سلنا ان الاول جزء والثاني لازم لكن صحة النفي متحققة لان مفهوم الناطق ليس بانسان وان اراد استعماله في اصدق عليه الناطق او الكاتب سلنا ان عدم صحة النفي متحقق لكن الاول ليس بجزء والثاني ليس بل لازم نعم يرد الاشكال قطعاً بما اذا استعمل اللفظ الموضوع للعام في الخاص بخصوصه

اعني

اعني ذاتا له النطق وذاتا له الكتابة (قوله مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن الخاص) فيه ان الخاص من حيث هو خاص مقيد ومعناه الحقيقي مطلق ولا امتناع في سلب المطلق عن المقيد بمعنى انه ليس عين المقيد (قوله اعلم ان العلماء اتفقوا) لاختلاف في ان تصور الخلف لكونه امرا اضافيا يستلزم تصور الاصل ولا في لزوم صحة الاصل ولا في ان الحقيقة والمجاز صفتا للفظ ولا في ان المجاز خلف الحقيقة وانما الخلاف في ان صحة الاصل من حيث العربية كاف اذ لا بد من صحته بان لا يتبع معناه الحقيقي فعند الامام كاف وعندهما لا بد من امكان المعنى الحقيقي وفي ان الخليفة في حق التكلم اوفي حق الحكم فذهب ابو حنيفة رجة الله عليه الى انه خلف في حق التكلم واختلفوا في تفسيره ففسره بعضهم بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر فيكون التكلم باللفظ الذي يفيد معنى الحرية بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذي يفيد ذلك المعنى بطريق الحقيقة وفسره بعضهم بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابني اذا اريد به البنوة والوجه الاول صحيح في المعنى مفيد للعرض فان لفظ هذا ابني خلف عن هذا حر ولفظ هذا حر صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف ايضا لكن صاحب التوضيح قال ان الوجه الثاني أليق بهذا المقام لاهرين احدهما ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكر والخلاف الا في جهة الخلفية فيجب ان لا يكون الخلاف فيما هو الاصل ولا فيما هو الخلف بل في جهة الخلفية فقط فعندهما هذا ابني اذا كان مجازا خلف عن هذا ابني اذا كان حقيقة في حق الحكم وعند ابني حنيفة هذا اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ لكن بالجنتين المذكورتين فعلى المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف في الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم وعند من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر فالاخلاف يـكـوـن في الاصل ايضا لا في جهة الخلفية فقط الثاني ان نحر الاسلام قال يشترط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعد العمل بحقيقته وله مجاز متعين صار مستعارا لحكمه انتهى ولهذا اختار الشارح التفسير الثاني كما ترى واستدل عليه بانهما من اوصاف اللفظ فلا بد ان يراعى في حق الخلفية وصف اللفظ اعني التكلم الذي بمعنى استخراج اللفظ من العدم الى الوجود كما يراعى في حق ذات الخلف وصف اللفظ اي المجازية وذهب صاحباه الى انه خلف عن افي حق الحكم بمعنى ان حكم الحقيقة يتعذر بعراض فيصار الى المجاز

فانه مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن الخاص (ويحتمل) اي المجاز الحقيقة اعلم ان العلماء اتفقوا على ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها ثم اختلفوا في ان الخلفية (في) حق (التكلم) اوفي حق الحكم فقال ابو حنيفة في حق التكلم لا الحكم (لانهما) اي الحقيقة والمجاز (من اوصاف اللفظ) فلا بد ان يراعى في حق الخلفية ايضا هذا الوصف (فكني صحتها) اي الحقيقة (لفظا) اي من حيث العربية سواء صح معناها او لا ولا بد من امكان الاصل بالذات وامتناعه بالعرض ليخلفه خلفه حتى اذا امتنع الاصل بالذات لا يخلف خلفه ولا يصح الحكم اصلا كما في اليمين الغموس حيث لم تجب الكفارة (وقالا) اي الامامان يخلف المجاز الحقيقة (في) حق (الحكم) لانه اي الحكم (هو المقصود) باللفظ فلا بد ان يكون هو المعبر دون الوسيلة اليه (فشرط صحتها حكما) ليخلفها خلفها بسبب امتناعها العارض (قلنا) في الجواب عن قولهما التصور الذي هو (التصرف اللفظي لا يتوقف على) صحة (الحكم) واحتماله (كلاستثناء) فانه لما كان تصرفا لفظيا لم يتوقف على صحة الحكم وامكانه فان من قال لامرأته انت طالق قال لا تسعانة وتسعة وتسعين انه يقع واحدة ذكره في المتن واجيب ما زاد على الثلاث باطل حكما وان صح تكلمها والاستثناء تصرف في التكلم يمنع عن الدخول لافي الحكم والالزام التناقض فصح وكذا التصور لما كان تصرفا في التكلم صح لاثبات المعنى المجازي وان لم يصح المعنى الحقيقي (فقول المولى للاكبر)



اي لعبده الاكبر (سنامنه هذا ابني) مراد به  
البنوة اصل وهذا ابني مراد به الجزية خلف  
والاصل صحيح من حيث العربية غير صحيح  
بعارض الكبر في راديه لازم البنوة وهو الجزية  
من حين الملك في الضرورة (يجعل) ذلك  
القول من المولى (اقرارا) بالجزية من حين  
الملك ولا استحالة فيه اعما المستحيل ثبوت البنوة  
حتى لو قال عتق علي من حين ملكته كان  
صحيا (وبعتق) العبد (عنده) اي عند ابني  
خليفة قضاء من غيرية لكونه متعينا وعندهما  
الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الجزية  
بهذا اللفظ والاصل يمنع في الضرورة لا يجعل  
اقرارا و (لا) يعتق العبد (عندهما) اعلم  
ان ثبوت العتق عند ابني خليفة طريقين  
الاول استعارة كاذب اليه بعض علماء  
البيان بان يطلق الابن على من ليس بابن  
لاشتراكهما في لازم مشهور وهو الجزية من  
حين الملك وهو في الابن اقوى واشهر الثاني  
اطلاق السبب على المسبب فان البنوة من  
اسباب العتق فمن شرط في السببية ان يكون  
المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه تمك  
بالطريق الاول ومن اكتفى بالجنسية تمك  
بالثاني (بخلاف) قول المولى لعبده (يا ابني)  
حيث لا يقع به العتق (لانه) اي النداء  
(لاستحضار النادى) بصورة الاسم لا بمعناه

مع قطع النظر عن العتق فيما نحن فيه (قوله حيث لا يقع به العتق) قلت  
الافى رواية عن ابني خليفة رحمه الله فانه روى عنه ان يا ابني مجاز عن باهر ويقع به  
العتق كما في التقرير (قوله واذا لم يكن المعنى مطلوباً لم تصح الاستعارة  
لتصح المعنى) اشار الى ان المعنى لو كان مطلوباً لا بد من الاستعارة لتصح المعنى  
بناء على ما قالوا ان الاستعارة تقع اولاً في المعنى وبواسطتها في اللفظ فيستعار  
اولاً الهيكل المخصوص للشجاع ثم بواسطتها يستعار لفظ الاسد للشجاع ولهذا  
قالوا لا تجري الاستعارة في الاعلام الا في اعلام تدل على المعنى كحاتم ونحوه  
ولا يخفى عليك ان هذا مبنى على المذهب المرجوح وهو ان الاستعارة ليس  
بمجاز لغوي بل مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر عقلي حيث جعل ماليس  
باسد اسداً ثم استعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له والمختار انه  
مجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له وان جعل الرجل الشجاع اسداً ليس  
معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين  
متعارفاً وغير متعارف وهو الرجل الشجاع الا ان لفظ الاسد لم يوضع الا للاول  
فيكون في الثاني مجازاً واما عدم جريان الاستعارة في الاعلام فبني على انه  
يجب في الاستعارة ادخال المشبه في جنس المشبه به يجعل افراده قسمين متعارفاً  
وغير متعارف والعلمية تشافى الجنسية واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفية  
اشتهر بها كحاتم في الجود فيجعل قسمين متعارفاً وهو ماله غاية الجود في الشخص  
المعهود وغير متعارف وهو ماله غاية الجود في غير ذلك الشخص فيجعل زيد مثلاً  
من قبيل الثاني ويستعار له لفظ حاتم (قوله اما المتعذرة فكان يقول اه) توضيحه  
انه اما ان ينوي ما يحتمل كلامه اولاً فان نوى فهو على ما نوى وان لم ينو فان  
كانت الشجرة مما يؤكل عندها كالرياس فعلى الحقيقة لا مكان العمل بها وان كانت  
مما لا يؤكل عندها فان لم تكن ثمرة كشجرة الخلف فعلي ثمنها وان كانت ثمرة  
فعلى ما يتخذ منها مجازاً نحو لا آكل من هذه النخلة او الكرم فان مثله لا يحلف  
على عدم اكله لانه متمتع الاكل قبل الحلف فيلغو الحلف فوجب تصحيح كلام  
العاقل بصرفها الى ما يخرج منها تجوز اذكر السبب وارادة السبب لكن بشرط  
ان لا يتغير الخارج منها بصفة جديدة لان ما يتغير بها ليس عين ما خرج من النخلة  
مطلقاً والحلف على ما خرج منها مطلقاً ولذا عطف عليه في قوله تعالى لا تأكلوا من  
ثمره وما علمته ايديهم وفي الخلاصة لو حلف لا يأكل من هذه النخلة فآكل  
من غيرها او من طلعتها او برسا حش ولو آكل من ناطفها او نبيذ ثمرها لم يحث



ولو اكل الخيل المتخذ من الكرم لم يذكر في كتاب محمد وقالوا ينبغي ان لا يحنت وقال  
الامام غفر الدين خان لو حلف ان لا يأكل من هذا الكرم فاكل من عصيره او خله  
او ربه او فلاحه او ما شبه ذلك لا يكون حاشا ولو اكل من عنبه او زبيب او خوخه  
او كثر اذ يابس او غير يابس كان حاشا لان عين هذه الاشياء تخرج من الكرم بغير  
صنع العبد واما القسم الاول فلا يخرج من الكرم من غير صنع العبد ولعل مراده  
من العصير هو المطبوخ والا فالعصير الغير المطبوخ من قبيل ما يخرج من عين  
الشجرة (قوله لا اكل من هذه الشاة او نحوها) مثل لا اكل من هذا اللبن  
او من هذا الرطب فان عينه تقع على عين هذه الاشياء حتى لو اكل ما يتخذ منها  
بغيره لا يحنت لعدم تعذر الحقيقة بخلاف ما اذا حلف لا يأكل من هذا الدقيق  
فانه تقع عينه على ما يتخذ منه لتعذر الحقيقة واذا حلف لا يشرب من هذه البئر  
فان لم تكن ملائى لم تقع على الكرم لتعذر الحقيقة وان كانت ملائى وقعت على  
الكرم عند ابي حنيفة رحمه الله وقال على الاعتراف بناء على ان الحقيقة المستعملة  
اولى عنده من المجاز المتعارف خلافا لهما فان قيل لو حلف لا يشرب من الفرات  
يقع على الكرم عنده وعندهما يقع على شرب ماء يجاوز الفرات اعم من  
الكرم والاعتراف والاخذ بالاناء بطريق عموم المجاز لكونه متعارفا فيه  
فما الفرق بينه وبين مسألة البئر عندهما اجيب بان العرف في البئر عند  
كونها ملائى هو الاعتراف وفي الفرات اعم منه (قوله فانه يقع على عينه)  
اي لجه لا على لبنة (قوله لم يحنت) لان المراد هو الدخول على اى وجه  
كان حافيا او مستعلا او راكبا (قوله وهو الدخول حافيا) اى الدخول  
مطلقا وقوله حافيا او مستعلا او راكبا بيان لاطلاقه لا بيان للقيود تأمل  
(قوله بل الجواب مطلقا اقرارا كان او انكارا) حتى يصح اقراره على موكله  
سواء كان وكيل المدعى فاقتر بطلان الدعوى او وكيل المدعى عليه فاقتر بنبوت  
الحق هذا استحسان والقياس ان لا يصح ذلك الاقرار وهو قول زفر والشافعى  
لانه وكله بالخصومة وهى المنازعة والاقرار مسالمة فكان ضد الخصومة  
والتوكيل بالثبوت لا يتناول ضده وجه الاستحسان ان الحقيقة مبهورة شرعا  
والمجهور شرعا كالمجهور عادة وفي المجهور عادة يصار الى المجاز فكذا في المجهور  
شرعا ومطلق الجواب يصلح مجازا عن حقيقة الخصومة فيصار اليه اما الصغرى  
فلان الخصومة منازعة منبى عنها لقوله تعالى ولا تنازعوا فتشولوا واما الكبرى  
فلان الظاهر من حال المسلم الامتناع عن المجهور شرعا دينه وعقله كاستناعه

عمارة الناس عادة واما ان مطلق الجواب يصلح مجازا عن الخصومة لانه من قبيل  
اطلاق المقيد في المطلق على تقدير كونه الخصومة موضوعة للجواب المقيد  
بالانكار في الجزء على تقدير كونه الخصومة موضوعة لمجموع الجواب والانكار  
على ما ذكره الشارح او السبب على السبب اذ الخصومة سبب الجواب واطلاق  
الجزء على الكل لان الانكار الذى نشأ منه الخصومة بعض الجواب على ما في  
التقرير واعترض عليه بان المراد بالخصومة مدافعة الخصم في محل القاضى  
فكان الانكار هو الخصومة والثبوت لا يكون منشأ لنفسه واجيب بان  
الانكار لو كان نفس الخصومة كان انكار المدعى عليه اذ لم يكن الحق حراما  
وهو باطل وانما الخصومة عبارة عن منازعة تقضى الى الفصل وذلك غالبا نشأ  
عن الانكار واذا صلح مطلق الجواب للمجاز باحد الطرق المذكورة وهجرت  
الحقيقة بصار اليه فان قيل اذا هجرت الحقيقة اعني الانكار تعين الاقرار فلا يصلح  
الانكار واجيب بانه انما يصح من جهة دخوله في عموم المجاز والمجهور شرعا هو  
الانكار على التعيين اعلم ان التوكيل بالخصومة على خصة اوجه الاول ان يوكله  
بالخصومة ولا يتعرض لثبوت آخر فيصير وكيل بالانكار والاقرار بالاتفاق  
الثاني ان يوكله بالخصومة غير جائز الاقرار فيصير وكيل فقط عند محمد وبالنكار  
والاقرار عند ابي يوسف رحمه الله ويطل الاستثناء عنده الثالث ان يوكله  
بالخصومة غير جائز الانكار فيصير وكيل بالاقرار فقط في ظاهر الرواية وعن ابي  
يوسف رحمه الله يصير وكيل بهما ويطل الاستثناء الرابع ان يوكله بالخصومة  
جائز الاقرار والانكار يصير وكيل بهما عندنا خلافا للشافعى الخامس ان يوكله  
بالخصومة غير جائز الانكار والاقرار يختلف فيه قيل يجوز وقيل لا كذا  
في الذخيرة فكلام المصنف ظاهر في الوجه الاول تأمل (قوله بل عمادت عليه  
القرينة) اعني مطلق الجواب الشامل للاقرار والانكار (قوله ولا يحنت  
عندهما) وفي الكافي وعليه الفتوى ورد عليه الامام الزيدى ترجيح القول  
الامام بانه اعتبر العرف ولكن هذا عرف على فلا يصلح مقيدا لاطلاق اللفظ  
بخلاف العرف اللفظى الا ترى انه لو حلف لا يركب دابة لا يحنت بالركوب على  
الانسان للعرف اللفظى فان اللفظ عرفا لا يتناول الا اذا الكراع وان كان في اللغة  
يتناول ولو حلف لا يركب حيوانا يحنت بالركوب على انسان لان اللفظ يتناول  
جميع الحيوان انتهى واجاب عنه ابن الهمام بان الحقيقة تترك بدلالة العادة  
اذ ليست العادة الاعرفا عمليا اقول فعلى قول ابي حنيفة رحمه الله عليه يلزم

وان اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم  
العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة  
لم تجعل مجازا عن الاقرار الذى هو ضدها  
بل عمادت عليه القرينة كما هو الواجب  
(لا اذا تعارف المجاز) اى غلب في التعامل  
عند بعض مشايخ بلخ وفي التفاهم عند  
مشايخ العراق وفي الجامع الصغير ما يدل على  
ان الثاني قول الامام والاقرار قولهما حيث  
قال اذا حلف لا يأكل لحما فاكل لحم آدمى  
او خنزير حنت عنده لان التفاهم يقع عليه  
ولا يحنت عندهما لان التعامل لا يقع عليه  
لان لجهما لا يؤكل (واستعملت الحقيقة  
في الجملة) خلافا لهما

فانه يقع على ما يتخذ منه مجازا بخلاف ما اذا  
قال لا اكل من هذه الشاة او نحوها فانه يقع  
على عينه لان الحقيقة غير متعذرة فلا يصار  
اليه واما المبهورة عادة فكان يقول لاضر  
قدى في دار فلان فان الحقيقة اللغوية اعني  
وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه  
مبهورة عادة حتى لو وضع القدم بلا دخول لم  
يحتسب ذكره فاضحان بل المراد معناه المجازى  
وهو الدخول حافيا او مستعلا او راكبا واما  
المجهورة شرعا فكالتوكيل بالخصومة حيث  
لا يراد حقيقة الجسد والتزاع اذ لا ادن له  
في الشرع بل الجواب مطلقا اقرارا كان  
او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق  
او الكل في الجزء فان قيل الواجب عند تعذر  
الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كالجث  
والمدافعة لا الى ابعدها كالاقرار قلنا المدافعة  
هى عين الخصومة وكذا الجث اذا اريد به  
المجادة



تخصيص قولهم الايمان مبنية على العرف بالمسئلة المذكورة ولهذا قال ابن نجيم  
يستثنى من قولهم الايمان مبنية على العرف مسائل منها حلف لا يأتى كل لما  
فاكل لحم الخنزير والا دعى فانه يحث باكلهما (قوله والا) اى وان لم تكن  
الحقيقة مبهورة فلا يخلو اما ان كانت الحقيقة متعارفة دون المجاز او كما  
متعارفين والحقيقة اكثر استعمالا واستويا في الاستعمال فالعمل في هذه  
الصور الثلاث بالحقيقة اتفاقا لاصالتها واتقاء المعارض (قوله لان العلة  
لا ترجح بالزيادة من جنسها) لانه من قبيل كثرة الشهود والشهود لا ترجح  
بالكثرة (قوله فيكون الاستعمال في حد التعارض) اى بقيت العبرة  
للحقيقة لكونها اصلا بخلاف الحقيقة المبهورة لانه لا تعارض هناك  
في الاستعمال فبقيت العبرة للمجاز (قوله وفي كلام نحر الاسلام وغيره ما يدل  
اه) قال نحر الاسلام ان الكلام اذا كان له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف  
فالحقيقة اولى عند ابي حنيفة رجة الله عليه وقال ابو يوسف ومحمد العمل  
بعموم المجاز اولى وهذا بناء على ان المجاز عندهما خلف عن الحقيقة في الحكم  
وفي الحكم للمجاز رجحان لانه ينطلق على الحقيقة والمجاز معا فصار مشتلا على  
حكم الحقيقة فصار اولى وعند ابي حنيفة انه خلف في التكلم دون الحكم فاعتبر  
الرجحان في التكلم دون الحكم فصارت الحقيقة اولى انتهى فظهر منه ان المجاز  
المتعارف انما يرجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه وبه صرح في الكشف  
(قوله كما في مسألة اكل الخنطة) فانه لو حلف لا يأكل من هذه الخنطة ولا يئله  
يحث عندهما بالاكل من خبزها ودقيقها وبالاكل قصما لان المراد بها مجاز  
يتناول الحقيقة عندهما وهي الاكل قصما وفي رواية عنهما لا يحث بالاكل  
قصما والحيح هو الاول (قوله حكم الحقيقة) منصوب بقوله لعمومه  
(قوله وقد يعتذران معا) لما ذكر ان اللفظ يحمل على الحقيقة اذا امكنت وعلى  
المجاز اذا تعذر او هجرت اراد ان يذكر تعذرهما معا فقال وقد يعتذران معا  
ثم قال والمراد بتعذرهما تعذر معناهما الحقيقي والمجازى وذلك يكون اذا كان  
المعنى الحقيقي متعذرا والمعنى المجازى ممتنعا فان وضع الكلام لاقادة المعنى  
الموضوع له واذا تعذر ذلك يجعل مجازا او كناية تصحiale واذا تعذر المعنى المجازى  
ايضا يلغو بالضرورة ومثل له بقوله لا امرأته هذه بنتى فانه يتعذر العمل بحقيقة  
هذا اللفظ ومجازه اى معناه الحقيقي وهو ثبوت النسب ومعناه المجازى وهو  
ثبوت الحرمة حتى لا تطلق امرأته بهذا اللفظ سواء كانت اكبر سنا منه او اصغر

معروفة

معروفة النسب اولا اما تعذر معناه الحقيقي في اكبر سنا منه فظاهر واما  
في اصغر سنا معروفة النسب فلا ان النسب لو ثبت فيه فلا يخلو اما ان ثبت مطلقا  
اى في حقه وفي حق من اشهر منه بان ثبت منه وينتق من اشهر وذا لا يجوز لانه  
لما اشهر من الغير لا يجوز اقراره في ابطال حق الغير او ثبت في حق نفسه فقط  
وذلك بان ثبت منه من غير ان ينتق من اشهر منه وهذا لا يجوز ايضا لان الشرع  
يكذبه لاشتهاره في الغير فلا يثبت منه واما في مجهولة النسب فلا احتمال انتقاض  
اقراره بالرجوع او الرد قبل تأكده بالقبول فاذا لم يمكن ثبوت المعنى الحقيقي  
في شئ من الصور الثلاث لم يمكن ثبوت الحرمة بهذا اللفظ ايضا بطريق الدلالة  
الاتزامية كما لا يمكن ثبوتها بطريق المجاز لان ثبوت اللازم فرع ثبوت الملزوم  
واذا لم يثبت الملزوم لم يثبت اللازم واما تعذر المعنى المجازى فلا لانه ان ثبت فاما  
ان يكون الثابت به الحرمة التى هي من لوازم البنية او التى تقطع الحل الثابت  
بالنكاح والاول باطل لانه منافى لملك النكاح فلا يصلح ان يكون حقا من  
حقوقه وكل تحريم لا يصلح ان يكون حقا من حقوقه فالزوج لا يملكه فالتحريم  
الثابت بهذا الكلام لا يملكه الزوج اما انه منافى له فلا تحريم البنية يمنع ورود  
النكاح عليه واما ان ما كان منافيا له لا يصلح ان يكون حقا من حقوقه فلا لانه  
لو كان حقا من حقوقه لكان ثابسا بثبوتها والشئ لا يثبت بثبوت منافيه بل  
ينتق فان قيل انه منقوض بالتوكيل بالخصومة لان الخصومة تنافى الاقرار  
وبثبوت الخصومة للوكيل يثبت الاقرار بمجازا اجيب بان الخصومة ليست  
بثابته للوكيل وانما هي متعذرة فيصار الى المجاز وما نحن فيه ليس كذلك  
فان النكاح ثابت فلا يثبت ما ينافيه واما ان ما لا يكون حقا من حقوقه لا يملك  
الزوج اثباته فلا لانه يستلزم تبدل المحل من حال كونه مورد الحل النكاح  
الى عدمه وليس للعبد ذلك لترعه الى الشركة في الشرع وكذا الثاني باطل ايضا  
لانه ليس من لوازم المعنى الحقيقي لهذا اللفظ بل من منافياته فلا يصح استعماله  
فيه بطريق المجاز لعدم العلاقة والحاصل ان التحريم الذى في وسعه لا يصلح  
اللفظ له والتحريم الذى يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يتقدر اثباته بهذا اللفظ  
فلا يمكن اثبات الحرمة بهذا اللفظ اصلا لا بطريق الدلالة الاتزامية ولا بطريق  
المجاز لاني اكبر سنا ولا في اصغر سنا منه معروفة النسب اولا سواء أصر على  
اقراره او اكدب نفسه الا انه اذا أصر عليه فرق القاضي بينهما لاني ثبوت الحرمة  
بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظاهرا لما يمنع حقهما في الجماع فصارت هي كالعلاقة

اعلم ان الحقيقة اذا كانت مبهورة فالعمل  
بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصح المجاز متعارفا  
فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا  
مع استعمال الحقيقة فعنده العبرة بالحقيقة  
لان الاصل لا يترك الا للضرورة ولا ضرورة  
وعندهما العبرة للمجاز لان المرجوح  
في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المجهور فيترك  
ضرورة والجواب ان غلبة استعمال المجاز  
لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة  
لا ترجح بالزيادة من جنسها فيكون  
الاستعمال في حد التعارض كذا في شرح  
الجامع البرهاني واختاره صاحب التنقيح  
وهو مشعر بترجى المجاز المتعارف عندهما  
سواء كان عاما متناولاً للحقيقة ام لا وفي كلام  
نحر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يرجح  
عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في  
مسئلة اكل الخنطة حيث قالوا ان هذا  
الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة  
خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية  
في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة  
اولى وعنده لما كانت في التكلم كان جعل  
الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى (وقد  
يعتذران معا) اى الحقيقة والمجاز



والمراد معناهما (إذا كان الحكم متعاضدا) فان وضع الكلام لا فائدة المرام فإذا تعذر إثبات الموضوع له يجعل مجازا أو كناية تعضدها فإذا تعذر إثباته أيضا يلغى ضرورة (كقوله لا مرام له هذه بقى هي لا تطلق مطلقا) سواء كانت أكبر سنا منه أو أصغر معروفة النسب أو مجهولة أما تعذر المعنى الحقيقي وهو النسب في الأول فظاهر وأما في الثاني فلأن النسب لا يجوز أن يثبت مطلقا بأن يثبت منه وينتفى عن أشهر منه لأنه لما اشترى من الغير لم يؤثر إقراره في إبطال حق الغير ولا في حق نفسه فقط بأن يثبت منه من غير أن يقتضى من أشهر منه لأن الشرع يكذبه لا شهره من الغير ولو كذب نفسه لا يثبت فلأن لا يثبت تكذيب الشارع أولى لأن تكذيبه أقوى من تكذيب نفسه وأما في الثالث فلأن الرجوع عن الإقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له إياه كما صرح الرجوع عن الإيجاب في العقود قبل وجود القبول فلا يمكن العمل بموجب هذا الإقرار قبل تأكيده بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع أو الرد هذا هو المذكور في الأسرار والأشعار والمبسوط والامام غير السلام وضع المسئلة في المعروفة النسب لأن تعذر العمل فيها أظهر وأما تعذر المعنى المجازى وهو الحرمة فلأنه ان ثبت قاطعا أن تكون الحرمة التي هي من لوازم البنوة أو التي تقطع الحل الثابت بالنكاح والأول باطل لأنه مناف للنكاح فالزوج لا يملك إثباته إذ ليس له تبديل محل الحل وكذا الثاني لأنه ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافاته فلا يصح استعماله فيه

توجب

توجب الاستغناء عن القرينة والمجازيوجب الاحتياج إليها وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات الخامس أن اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فمتنع استعماله في المعين هو حقيقة لاحدهما مجاز لاخر كما يمنع استعمال الثوب الواحد بطريق الملك والعبارية السادس أن استعماله في المجازيوجب ضمنا ركاف التشبيه واستعماله في الحقيقة ليس كذلك فالجمع بينهما جمع بين الاضمار وعدمه دفعة اجيب عن الاول بأنه لا نزاع في رجحان المتبوع إذا دار اللفظ بين التابع والمتبوع وإنما الكلام فيما إذا قامت القرينة على إرادة التابع أيضا مثل رأي امدين يرى احدهما ويفترس الآخر ولا خفاء في جواز إرادة التابع فقط بمعونة القرينة فضلا عن إرادته مع المتبوع وفيه نظر لأن الكلام ليس في التثنية والجمع بل في المفرد فإن جاز في المفرد جاز في التثنية والجمع أيضا والأفلا وعن الثاني بأنه لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى إلا إرادته عند إطلاقه غير تصور استقراره وحلوله في المعنى وعن الثالث بأنه لا نسلم أن إرادة غير الموضوع له توجب العدول عن إرادة الموضوع له لم لا يجوز أن يراد المجموع ويكون كل واحد منهما داخل تحت المراد وعن الرابع بأن معنى استغناء الحقيقة عن القرينة كون المعنى الحقيقي بحيث يفهم بلا قرينة وهو لا ينافي نصب القرينة على إرادة المعنى المجازى أيضا وان أريد أن المجازي ينتقل إلى قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له فينافي الحقيقة قد مر أن محل النزاع إنما هو إرادة المعنى الحقيقي والمجازى لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشرط بالقرينة المانعة عن إرادة المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازا لا إرادة المعنى المجازى الذى يتصل بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فإن ذلك عين النزاع ويكفى في ذلك وجود أصل القرينة مع قطع النظر عن كونها مانعة لإرادة المعنى الحقيقي بل ويكفى العلاقة بلا قرينة أصلا فإن قيل أن اللفظ مجازي في هذا المجموع فلا بد له من قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد معا في حالة واحدة اجيب بأن الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على أنه ليس بمراد وحده وهذا لا ينافي كونه داخل تحت المراد فإن قيل أن الوحدة إذا لوحظت في الوضع يلزم من انتفاء انتفاء الموضوع له ضرورة انتفاء الكل عند انتفاء الجزء قلنا لا يلزم من ملاحظتها في الوضع كونها جزءا من الموضوع له وعن الخامس بأنه ان كان ذلك أثباتا للحكم بطريق القياس فباطل لأن الامتناع في القياس عليه مبنى على أن استعمال الثوب الواحد في حالة بطريق الملك والعبارية محال

والحاصل أن التعرّف الذى فى وسعه لا يصلح اللفظ له والذى يصلح اللفظ له ليس فى وسعه فلا يصح منه إثبات التعرّف بهذا اللفظ بخلاف العتق بقوله هذا ابنى للأكبر والمعروف النسب لأن موجب البنوة بعد النبوة عتق قاطع للملك كأنشاء العتق وأهذا يقع عن الكفارة وينتفى به الولاء لا عتق منافع للملك وأهذا يصح شراءه وبنته فإثبات العتق القاطع للملك متصور منه وثابت فى وسعه فيجعل هذا ابنى مجازا عنه أقول ينبغى أن لا يتعذر المجاز عند من يكفى فى المجاز باعتبار السببية بكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازى بجنبه كما سبق فليأمل (ولا يجتمعان) أى المعنى الحقيقي والمجازى (مرادين بلفظ) واحدا لا نزاع فى جواز استعمال اللفظ فى معنى مجازى - يـ يكون المعنى الحقيقي من أفرادها كاستعمال الدابة عرفا فيأيدى على الأرض ووضع القدم فى الدخول ولا فى امتناع استعماله فى المعنى الحقيقي والمجازى بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا معا وإنما النزاع فيما اشير إليه فى المتن وهو أن يستعمل اللفظ الواحد ويراد فى إطلاق واحد ومعناه الحقيقي والمجازى معا بأن يكون كل منهما متعلق بالحكم مثل أن تقول لا تقتل أسدا وتريد السبع والرجل الشجاع أحدهما من حيث أنه نفس الموضوع له والاخر من حيث أنه متعلق به بنوع علاقة



شرعا وحصول الجمين في مكان واحد يشغله كل واحد منهما بتمامه محال  
عقلا فن ابن يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي - والمجازي معا  
وان كان توضيحا وتبيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة  
ارادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسبوقة على ان لا يجعل  
اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيها بمنزلة الثوب  
الواحد بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعاً لكونه مستعملاً في المجموع  
الذي هو غير الموضوع له وعن السادس بان الرجل اذا قال رأيت اسودا واراد به  
اسدا او رجلا شجاعا لا يمنع ان يضم الكاف في البعض دون البعض ورد بان ذلك  
على مذهب من يترق بين المفرد والجمع فيما نحن فيه وهو باطل لان الجمع يفيد جمع  
ما اقتضاه المفرد فان كان متناولا لمعنيه كان الجمع كذلك وان كان لا يفيد سوى  
احد المعنيين فالجمع كذلك وحينئذ كما لا يجوز ان يمار الكاف في قولنا رأيت  
اسدا حين اريد المعنيان كذلك لا يجوز ان يماره في اسودا على ان ان يمار الكاف  
انما يكون بعد تعينه وذلك في الخارج ممنوع وفي الذهن لا يفيد (قوله وان كان  
اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا) اعترض عليه بان اللفظ اذا كان مجازا  
على هذا التقدير لم يكن له بد من القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي - فان كانت  
صارفة عن نفسه فلا يكون مراد او القرض خلافه وان كانت صارفة عن  
وحده فيلزم ان تكون وحده معتبرة في الوضع ومعدودة من جملة المعنى  
الموضوع له فارادته بدونها ليست ارادة المعنى الحقيقي - هذا خلف وايضا ان لم  
تنافها ارادة المجاز لم يتحقق الصرف وقد اعترف بذلك وان نأقها امتنع اجتماعهما  
واجب عنه بان القرينة صارفة عن وحده بمعنى انها تدل على انه ليس بمراد  
وحده ولا يلزم من هذا دخول الوحدة في الموضوع له (قوله حيث اريد بها  
الوطي مجازا) قال في التلويح بالاجماع وتركه الشارح لما قيل انه لا اجماع مع  
مخالفة ابن مسعود فان عنده المراد بها المس باليد ولا صحة لتيم الجنب ولقائل  
ان يقول ان المراد بالاجماع اجماع من بعد الصحابة بل اجماع الائمة الاربعة  
ثم قرينة هذا المجاز سوق الآية لان الله تعالى بين حكم الحدث والجنابة في آية  
الوضوء ثم نقل الحكم الى التراب عند عدم الماء وذكر الحدث الاصغر بقوله اوجاء  
احد منكم من الغائط فيحمل لاسم على الحدث الاكبر مجازا لتصير الطهارتان  
والحدثان مذكورين في آية البديل ايضا (قوله حتى حل للجنب التيم اه)  
فيه اشارة الى انه لو حل الآية على المس باليد لايحل للجنب التيم على ما ذهب

اليه ابن مسعود واعترض عليه بان منهم من حملها على المس باليد وجوز تيم  
الجنب بدليل آخر مثل ما رواه البخاري مرفوعا ما منعك ان تصلي قال الجنابة  
ولاماه فقال عليه السلام عليك بالصعيد فان قيل ان الصحابة اجعوا على ان  
المراد بلا مستم اما الوطي فيحل الجنب التيم واما المس باليد فلا يحل للجنب التيم  
فيلزم منه الاجماع على عدم القول لجواز التيم له على تقدير ان يكون المراد بها  
المس باليد فيكون الحل على المس باليد مع مجوز تيم الجنب مخالفا لاجماع  
الصحابة اجيب باننا انسلم انه مخالف للاجماع وانما يكون مخالفا له لو كان الحل  
عليه رافعا للامر المتفق عليه وليس كذلك اذ لم يتفقوا على القول بعدم جواز  
التيم على تقدير ان يكون المراد المس باليد غاية ما في الباب انهم لم يقولوا ان المراد  
المس باليد مع جواز التيم وعدم القول به لا يكون قولاً بعدم جواز على هذا  
التقدير حتى يكون مخالفا للاجماع (قوله واما ان يتحقق ارادة الحقيقة) وذلك  
قد يكون في المفرد كما ذكره المصنف من لفظ النحر وقد يكون في النسبة كما اذا اوصى  
لمولى زيد مثلاً بشئ وله معتق ومعتق معتق يستحق المعتق دون معتق المعتق  
لان لفظ مولى المضاف الى شخص حقيقة في معتقه للاضافة اليه مجاز في معتق  
معتقه وكذا اذا اوصى لابناء زيد اولاد ولله اولاد ولله اولاد يستحق الاول  
دون الثاني عند ابى حنيفة رحمه الله واما دخول بنى الابناء في الامان في قولهم  
امتنونا على ابائنا فليس لشمول لفظ الابناء بل لان الامان مبنى على حقن الدم  
وهو مبنى على الشبهات (قوله منها) اي من المسكرات غير النحر (قوله لانه  
يتوقف على القرينة اه) لان عموم المجاز نوع من المجاز فلا بد له من القرينة  
(قوله ولا قرينة) فان قيل قد تقدم ان لاسم مجاز عن الوطي بقرينة سوق الآية  
فكيف يصح القول فيه بعدم القرينة قلنا هذه القرينة صارفة عن المعنى  
الحقيقي الى الوطي لا الى عموم المجاز وهو المقصود (قوله نخرج عن البحث)  
لان البحث في ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا باطلاق واحد لا المعنى المجازي  
الشامل لهما بطريق عموم المجاز (قوله انما وقع على الدخول حافيا ومتعلا  
وراكا) هذا اذ لم يكن له نية ولا فعل ما نوى (قوله الذي هو معناه الحقيقي)  
فان قيل قد صرح فيما سبق ان معناه الحقيقي مهجور فكيف يصح ان يراد به هنا  
قلنا المتروك معناه الحقيقي اللغوي والذي يراد به هنا معناه الحقيقي - العرفي -  
فلا منافاة فان قيل معناه الحقيقي - العرفي - وهو مطلق الدخول لا الدخول  
حافيا كما صرح حوايه وسيصرح به ايضا و مراده ان الدخول حافيا من افراد معناه

وانما يجب الحد في السكرتها بدليل آخر من  
اجماع اوسنة فان قيل لم لا يجوز ان يراد  
باللامسة مطلق المس الشامل للوطي وغيره  
وبالنحر مطلق ما يتخامر العقل فيثبت الحكم في  
الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف  
على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي  
وحده ولا قرينة ولو سلم نخرج عن البحث  
لما كان مسائل يترأى فيها الجمع بين الحقيقة  
والمجاز اوردها وحققها فقال (واذا قال)  
حالفنا (لاضع قدمي في دار فلان انما وقع)  
اي لفظ لاضع قدمي (على الدخول حافيا)  
الذي هو معناه الحقيقي (و) الدخول  
(متعلا) وما شيا (وراكا) الذي هو معناه  
المجازي (و) انما وقع لفظ في دار فلان (على  
الملك) الذي هو معناه الحقيقي (و) على  
(الاجارة والعارية) اللتين هما معناه المجازي  
(بعموم المجاز) اي انما وقع بطريق ارادة  
معنى مجازي عام شامل للمعنى الحقيقي - ايضا  
لا بطريق الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي  
في الارادة

وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال  
مجازا والحق انه فرع استعمال المشترك في  
معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي  
بالنوع فاللفظ بالنظر الى الوضعين بمنزلة  
المشتركين جوز ذلك جوز هذا كالتأني  
ومن لا فلا وان امتناعه انما هو من جهة اللغة  
حيث لم يثبت ذلك ولم يجمع من يعتقده  
والقوم يستدلون على امتناعه بخلاف بوجوه  
ضعيفة لا حاجة الى ايرادها وردّها (فلا يراد  
المس باليد وغير النحر) اوردها للاصل المذكور  
فرعين لانه اما ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع  
ارادة الحقيقة كاللامسة (في قوله تعالى  
اولاستم النساء) حيث اريد بها الوطي مجازا  
حتى حل للجنب التيم فلا يراد المس باليد (و)  
اما ان يتحقق ارادة الحقيقة فيمتنع ارادة المجاز  
كانحرفي (قوله عليه السلام من شرب الخمر  
فاجلدوه) حيث اريد بها حقيقة فلا يراد  
غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة في  
مخامرة العقل



(وهو) أى المعنى المجازى العام فى الصورة الأولى (الدخول) مطلقا بدلالة العرف فكأنه قال لا يدخل فيمن كيف دخل (و) ذلك المعنى فى الصورة الثانية (نسبة السكى) لأن نسبة الملك حقيقة ولا غيرها مجازا بدلالة العادة وهى أن الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبغض ساكنها الآن السكى قد تكون حقيقة وهو ظاهر وقد تكون دلالة بأن تكون الدار ملكا له أذ يمكن من السكنى فيها فيمن بالدخول في مساكنها سكن فيها المالك أو غيره لقيام دليل السكى التقديرى كذا فى الحاشية والظهيرية لكن ذكر شمس الأئمة أنه لو كان غيره ساكنها لا يثبت لاقطاع النسبة بفعل الغير (و) كذا (إذا قال عبدى كذا يوم يقدم فلان أنما يعتق) العبد (بالقدم ليلا ونهارا لأن اليوم فى مثله) أى مثل هذا الكلام ليس بمعنى بياض النهار حتى لا يتناول الليل بل (بمعنى الوقت) مطلقا كقوله تعالى ومن يؤمنهم يومئذ به فان التولى من الزحف حرام ليلا كان أو نهارا وذلك لأن اليوم إذا تعلق بفعل ممتد فلبياض النهار وبغير ممتد فطلق الوقت لأنه حقيقة فى النهار فلا يعدل عنه إلا عند تعذره وذلك فيما إذا كان الفعل الذى تعلق به اليوم غير ممتد لأن الفعل المنسوب إلى طرف الزمان بواسطة تقدير فى دون ذكره يقتضى كون الطرف معيارا غير آتد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم جميع أيامه بخلاف صمت فى الشهر فإذا امتد الفعل امتد الطرف ضرورة فيصير حله على حقيقته وهو النهار

فيه وفى قوله الفعل الذى يتعلق به اليوم إشارة إلى أن المعتبر فى امتداد الفعل وعدم امتداده هو الفعل الذى تعلق به اليوم لا ما اضيف إليه اليوم كما وقع فى كلام المشايخ حيث قالوا فى مثل أنت طالق يوم تزوجك أو كلك أن التزج والتكلم لا يمتد كما وقع فى إيمان الهداية وقد قالوا أنه من مسامحاتهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف إليه فى الامتداد وعدمه وأما إذا اختلفا كما فى أمر كذا يبدل يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على أن المعتبر هو ما يتعلق به الطرف لا ما اضيف إليه حتى لو قال ليلا لا يكون الأمر يدها لأن كون الأمر باليد مما يمتد والقدم مما لا يمتد فإن قيل إن معنى الممتد ما يقبل التقدير بالمدة والتكلم مما يقبله فكيف جعلوه غير ممتد أجيب بأن امتداد الأعراض إنما هو بتعدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب فجعل كالغير الممتد بخلاف الكلام فإن المتحقق فيه فى المرة الثانية لا يكون مثل ما فى المرة الأولى فلا يتحقق بتعدد الامثال وهذا لأن الامثال عبارة عن المتجددات نوعا والمختلفات شخصا ولا شك أن أفراد الضرب والجلوس ونحوهما كذلك بخلاف الكلام فإنه إنما يتجدد بتعدد الكلمات بل الحروف وقد تقررتى موضعه أن كلاما من الحروف نوع من الالفاظ فتكون متجانسة لا متماثلة فإن قيل قد يكثر لفظ واحد فتوجد المتماثلة أجيب بأنه لا عبرة به لأن المتلفظ به لا يعتد فى العرف متكلما فإن قيل كما أن اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف إليه فيجب امتداده بامتداد المضاف إليه وعدم امتداده لعدم امتداده كما يجب بامتداد المتعلق به وعدم امتداده فيجمل على مطلق الوقت عند عدم امتداد المضاف إليه أيضا أجيب بأنه ظرف له من حيث المعنى إلا أنه لم يتعلق به بتقدير فى كافى صمت الشهر حتى يلزم كون الطرف معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذى يقدم فيه زيد ويوم يركب بمنزلة اليوم الذى يركب فيه ويكنى فى ذلك وقوع الفعل فى جزء من أجزاء اليوم وبأن ظرفيته للعامل قصديه لا ضمنية وحاصله لفظا ومعنى لا مقتصرة على المعنى بخلاف المضاف إليه فاعتبار العامل أولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه فإن قيل كثيرا ما يمتد الفعل المتعلق به مع كون اليوم مطلق الوقت مثل اركبوا يوم يأتيكم العدو وأحسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت وبالعكس مثل أنت طالق يوم نصوم وأنت حر يوم تنكشف الشمس أجيب بأن الحكم المذكور إنما هو عند الإطلاق والخلق من الموانع ولا تمنع مخالفتهم بمعونة القرآن كما فى الأمثلة المذكورة على أنه لا امتناع فى حل اليوم فى الصورة الأولى على بياض النهار وبعلم الحكم فى غير الليل بدليل



والأفلا لا أن الممتد لا يكون معيارا لغيره  
فلا يصح حمله على التمر المتبدل يكون مجازا  
عن جزء من الزمان لا يعتبر امتداده عرفا  
سواء كان من الليل أو النهار (و) كذا (إذا  
قال الله على كذا ونوى اليمين) والمصلحة على  
سنة أو جنة لأن التأمل إما أن لا ينوي شيئا  
أو ينوي النذر مع نفي اليمين أو بدونه أو ينوي  
اليمين مع نفي النذر أو بدونه أو ينوي النذر  
واليمين جميعا فالثلاثة الأولى نذر بالاتفاق  
والرابع يمين بالاتفاق وفي الأخيرين خلاف  
واليمين أشار بقوله ونوى اليمين أي معنية  
النذر أو من غير تعرض له بالنفي والأشياء  
فعد إلى يوسف الخامس يمين والسابع نذر  
وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان  
مختلفان موجب الأول الوفاء بالالتزم والقضاء  
عند القوت لا الكفارة وموجب الثاني  
الحاقطة على البر والكفارة عند القوت  
لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لأنه المفهوم  
عرفا ولفظا وهذا لا يتوقف على التية بخلاف  
اليمين فلما جوز الجمع بينهما لم يظاهرا تجويز  
الجمع بين الحقيقة والمجاز وليس كذلك فاجاب  
عنه بقوله (أتملزم النذر واليمين لأنه) أي  
هذا القول (نذر بصيغته) لكونها موضوعة  
لذلك (يمين) لا بصيغته حتى يلزم الجمع بل  
(وجبه) وخفاه

مخصوص

مخصوص من جنسه واجب آخر وهو القعدة في الصلاة وأما الاعتاق فمن جنسه  
واجب آخر وهو الاعتاق في الكفارة والرابع أن لا يكون مستحيل الكون حتى  
لو نذر صوم أمس أو اعتكاف شهر مضى لم يصح نذره لعدم إمكانه ولا يتقدمينا  
أيضا وليس كس السماء لكونه محالا والخامس أن لا يكون المنذور معصية حتى  
لا يصح نذر المعاصي لكونه منقيا شرعا والمتن شرعا لا يكون نذرا لما روي  
عن عائشة رضي الله عنها مرفوعا لا نذر في معصية الله تعالى وكفارته كفارة  
يمين والمراد بالنفي في هذا الحديث نفي جواز الأيفاء بالمنذور لا نفي انعقاده لأنه  
ينعقد لأحد أمرين أحدهما للقضاء فيما إذا كان جنس المنذور مما يخلو بعض  
أفراده عن المعصية كنذر صوم الأيام المنية فإن الصوم وهو جنس المنذور  
مما يخلو بعض أفراده عن المعصية كصوم غير الأيام المنية فإذا نذر صوم الأيام  
المنية انعقد فيفطر ثم يقضى في يوم لا كراهة فيه وثانيهما للكفارة فيما إذا كان  
جنس المنذور لا يخلو شيء من أفراده عن المعصية كالنذر بالزنى وبالكفر فإنه  
ينعقد لكفارة اليمين هكذا ذكره أكثر مشايخنا وقال بعضهم إنما ينعقد هذا  
للكفارة إذا قصد به اليمين والأقيلغو ضرورة أنه لا فائدة في انعقاده وقال ابن  
الهيثم إن مقتضى الظاهر أن ينعقد مطلقا للكفارة قصد اليمين أولم يقصد  
إذا تعذر الفعل على ما عليه أكثر المشايخ وعن الطحاوي لو أضاف النذر إلى سائر  
المعاصي كقوله لله على أن أقتل فلانا كان يمينًا ولم يمت الكفارة بالحنث وإنما يلزم  
اليمين بلفظ النذر إلا بالنسبة في نذر الطاعة كالحنث والصلاة والصدقة على ما هو  
مقتضى الدليل فلا تجزئ الكفارة عن الفعل وهو اختيار السرخسي والصدر  
الشهد (قوله هو صوم رجب) روي سننًا منصرفًا وغير منقون لمنع الصرف  
بالعملية والعدل عن الرجب المعروف لأن المراد رجب معين أعني الرجب الذي  
يأتي بعد يمينه (قوله وتحريم المباح يمين) أي ينعقد يمينًا ولا يحرم عليه ذلك  
المباح لأنه قلب المشروع ولا قدرة له عليه وإذا لم يحرم عليه يجوز فعله وإذا فعله  
يلزم عليه كفارة اليمين للحنث وقال الشافعي ومالك لا كفارة عليه لأنه قلب  
الموضوع فلا ينعقد به اليمين فبلغوا إلى النساء والحواري لأنه ورد الشرع  
في الحواري والنساء في معناها فطلق بها دلالة فنقصر النص عليهما وهو  
قوله تعالى يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك إلى قوله تعالى قد فرض الله لكم  
تحلة أيمانكم فبين الله تعالى أنه عليه السلام حرم شيئاً مما هو حلال له وأنه تعالى  
فرض له تحلله فبعد عن ذلك بقوله تحلة أيمانكم فلم أنه جعل تحريم ما أحل الله

لأن النذر إيجاب للمباح الذي هو صوم رجب  
مثلا وإيجاب للمباح يوجب تحريم ضمه الذي  
هو مباح أيضا كذلك الصوم مثلا لأن إيجاب  
الشيء يوجب المنع عن ضمه وتحريم المباح  
يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم  
التي عليه السلام مارية أو العسل على نفسه  
يمينًا



وهنا يجازان الاول ان العين ان كان موجباً  
ثبت وان لم ينو كما في شراء القريب يعتق عليه  
وان لم ينو والا يكون جمعاً بين الحقيقة والمجاز  
الثاني ان الجمع لا يندفع بما ذكرتم لان ثبوت  
العين لما توقف على الارادة وقد اريد باللفظ  
ما وضع له وغيره ثبت الجمع ضرورة وما ذكرتم  
ليس الا بيان العلاقة بين العين والنذر المجوزة  
للمجاز واجيب عن الاول بوجهين الاول انه  
لما استعملت الصيغة في محل آخر خرجت  
العين عن ان تكون مرادة فصارت كالحقيقة  
المجوزة فلا يثبت من غيرية والثاني ان  
تحرير ترك المنذور ثبت بموجب النذر ولا  
يتوقف على قصد الان كونه عينا يتوقف  
على قصد لان الشارع لم يجعله عينا الا عند  
القصد بخلاف شراء القريب فان الشارع  
جعله اعتاقاً قصد اول يقصد واجيب عن  
الثاني بانه انما يرد لو كان المراد بهذا الكلام  
معناه الحقيقي وهو ايجاب المباح والمعنى  
المجازي وهو تحريم المباح وهو ممنوع بل  
ظاهر عبارات السلف بشر الى ان ليس المراد  
منه غير ايجاب المباح لكن له صلاحية ان  
يكون عينا عند النية فلا يكون الا نذر انظروا  
الى الصيغة عينا نظروا الى المعنى وهو الايجاب  
كالهبة بشرط العوض هبة باعتبار الصيغة  
حتى تراعى فيها شرط الهبة بيع باعتبار  
المعنى حتى تراعى فيه احكام البيع وكالات  
فانه فسح نظرا الى اللفظ وبيع نظرا الى المعنى  
حتى يراعى فيها احكامهما فكذلك هنا يراعى  
احكامهما

قبل

قبل النذر وذلك الموجب يقتضي تحريم الترك وهو العين فلا جمع في الارادة  
واعترض عليه بوجهين الاول ان العين ان كان موجباً ثبت وان لم ينو فلا حاجة  
في ثبوته الى النية كما في شراء القريب ثبت العتق به بلا نية فلا جمع بين الحقيقة  
والمجاز في الارادة ولا في الدلالة لان دلالة اللفظ على لازمه ليست بمجازية  
كدلالته على جزء معناه وان لم يكن موجباً يلزم الجمع بينهما لكونه مجازاً في العين  
حينئذ الثاني ان الجمع لا يندفع بما ذكره من الجواب لان ثبوت العين لما توقف  
على الارادة والنية وقد اريد بذلك اللفظ معناه الحقيقي ايضاً اعني النذر يلزم  
الجمع بينهما لان ما يتوقف على النية غير الموضوع له وما ذكرتم ليس الا بيان  
العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي اعني اللزوم اجيب عن الاول بوجهين الاول  
ان العين موجباً لكن لا يلزم من كونها موجباً ان يثبت بلا نية لان الصيغة  
لما استعملت في محل آخر اعني النذر خرجت العين عن ان تكون مرادة فصارت  
كالحقيقة المجوزة فلا يثبت بلا نية الثاني ان العين موجباً لكن لا يلزم منه  
ان يكون عينا بلا نية وانما يكون كذلك ان لو كان كل تحريم المباح عينا وليس  
كذلك بل العين تحريم المباح قصد الان الشارع جعله عينا عند القصد فيقتصر  
عليه وتحريم ترك المنذور فيما نحن فيه ثبت بموجب النذر وهو لزوم المنذور  
ولا يتوقف على النية لانه ليس عين وانما يكون عينا عند القصد والنية والحاصل  
ان كل عين بلفظ النذر لا ينعقد عينا الا بالنية بخلاف شراء القريب فان الشارع  
جعله اعتاقاً نوى اول ينو الثالث ما اختاره صاحب التقيج ان العين ليس  
موجباً لكن لا يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز في الارادة لانه نوى العين  
ولم ينو النذر لانه ثبت بلا نية لكونه حقيقة وهذا لان هذا الكلام من قبيل  
الانشاء وفي الانشاء يمكن ان يثبت الحقيقي وان لم ينو والمجازي ان نوى وفيه  
نظر لانه انما يمتشي فيما اذا نوى العين دون النذر والا يلزم الجمع بين الحقيقة  
والمجاز فان قيل لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة وان لم ينو فكأنه  
لم يرد الا المعنى المجازي اجيب بانه يلزم على هذا ان لا يمتنع الجمع في شئ من الصور  
لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تأثيرها واجيب عن الثاني  
بانه انما يرد ذلك لو كان المراد بقوله الله على صوم رجب مثلاً معناه الحقيقي  
والمجازي معاً وليس كذلك بل المراد به على ما ظهر من عبارات السلف هو  
المعنى الحقيقي فقط اعني ايجاب المباح لكن لهذا الايجاب صلاحية ان يكون  
عينا عند النية فيكون نذراً نظراً الى الصيغة عينا نظراً الى المعنى وهو ايجاب

حتى لو لم يصم وجب عليه القضاء باعتبار  
النذر والكفارة باعتبار العين سلباً انهما  
مرادان لكن لان لم اتهمهما من قبيل الجمع بين  
الحقيقة والمجاز بل من قبيل الكناية وهو  
لا ينافي ارادة الحقيقة ولا يفهم معناها الا  
بالارادة والمنوع انما هو الجمع بين المعنى  
الحقيقي والمجازي لا الحقيقي والكناية بهذا المعنى  
قبل الفقهاء لا يعتبرون الكناية بهذا المعنى  
اجيب بالنسبة كيف وقد قال العلامة النسفي  
في الكافي فبين قال الله على النوى الى بيت  
الله يجب الحج ماشياً بطريق الكناية لان هذه  
العبارة صارت كناية عن ايجاب الاحرام شرعاً  
وعرفاً ثم قال ولا فرق بين ان يكون الناذر  
في الكعبة او خارجاً عنها



المباح وحاصل هذا الجواب يرجع الى ما ذكرناه من الهداية ونظيره الهبة بشرط العوض والاقالة حيث راعى فيها جانباً الصيغة والمعنى ويعطى احكامهما كما فيما نحن فيه ولو سلم ان كلا منهما مرادان معا ولكن لانسلم انه جمع بين الحقيقة والمجاز بل من قبيل الجمع بين الحقيقة والكناية وذلك غير ممنوع بل وله نظير كما ذكره وهذا لان الكناية مستعملة فيما وضع له فيبوزان يراد المعنى الحقيقي لكن لا انتقال الى المعنى المجازي لا بالذات فلا يمنع الجمع بينهما في الارادة وانما يمنع لو اريد بالذات بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له لان يراد به قصدا وبالذات فلا يجوز ارادة الموضوع له اصلا لا بالذات لكونه جمعا بين الحقيقي والمجازي قصدا وذو محال ولا لا انتقال الى المعنى المجازي ايضا كما في الكناية اذ لا معنى له لان المعنى المجازي مراد منه قصدا وبالذات فلا حاجة له الى توسط ارادة الحقيقي (قوله باحد التكين) اي الحج والعمرة (قوله ثم شرط صحته) لما فرغ من بيان ترك الحقيقة والمصير الى المجاز ومن بيان امتناع جمعهما شرع في بيان ما تترك الحقيقة لاجله وقسمه مرة الى اربعة اقسام الحس والعادة والعقل والشرع ومرة الى خمسة الامور الخارج عن المتكلم والكلام والامر في المتكلم والامر في الكلام اما بزيادة معناه او نقصانه او محل الكلام ومرجع الاول الى الثاني كما سيظهر لك (قوله حسا) هذا يرجع الى محل الكلام بمعنى قد تترك الحقيقة بدلالة محل الكلام بان لم يقبل المحل حكم الحقيقة حسا فإرادته المجاز كما لو حلف لا يأكل من هذه الخلة فان يمينه تقع على ثمرها لو كانت ثمرة والا فعلى ثمنها لعدم قبول عين الخلة فعل الاكل حسا حتى لو تكلف واكل من عينها لا يحنث فان قيل لانسلم ان المعنى الحقيقي ممنوع فيه حسا لان المحلوف عليه فيه عدم اكلمها وهو غير ممنوع حسا بل واقع لان عينها لا تؤكل وانما الممتنع اكلمها فلا يصار الى المجاز اجيب بان اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع دون المحل فوجب اليمين حينئذ ان يصير ممنوعا باليمين مع امكان فعله وما لا يكون مأكولا حسا او عادة لا يكون ممنوعا باليمين بل هو ممنوع قبل اليمين بالعادة او الحس فلا يحتاج الى منعه باليمين فلم ان مقصوده من قوله لا يأكل من هذه الخلة الامتناع عن اكل ما يمكن اكله مجازا وهو الثمن او الثمر (قوله كما في عين الفور) هو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعيرت للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا يثبت فيها قيل رجع فلان من فوره اي من ساعته وهذا اليمين تفرد به ابو حنيفة وكان الناس في القرن السابق يعلمون اليمين نوعين مؤبدة وهي

لان هذا اللفظ صار كناية عن التزام الاحرام صرفا اذا الاحرام باحد التكين لا يكون بلا شئ فكان من لوازم الاحرام وذكر اللازم واردة للزوم كناية (ثم شرط صحته) اي المجاز (قربته تمنعها) اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي وفيه اشارة الى ان القرينة خارجة عن مفهوم المجاز بل شرط لصحته عند ائمة الاصول وان جعلت داخله في مفهوم المجاز على رأى علماء البيان (حسا) فهو لا يأكل من هذه الخلة (او عقلا) فهو واستغفر من استطعت منهم فان العقل يدرك ان الحكيم لا يريد ظاهره (او عادة) كما في عين الفور

ان يحلف مطلقا وموقفة لفظا مثل ان يحلف ان يفعل كذا اليوم الى زمان اي حنيفة ثم استنبط ابو حنيفة هذا النوع وهو المؤبد لفظا والموقت معنى وقد اخذه من حديث جابر وابنه حين دعيا الى نصرة رجل فحلفا ان لا ينصرا ثم نصرا ولم يحنثا والمعتبر في ذلك هو العرف فان الخالف في العادة يقصد بهذا اللفظ في هذه الحالة منعها عن الخرجة التي تهيأت لها لا عن الخروج على التأييد فاذا عادت فقد تركت تلك الخرجة وانتهت اليمين فلا يحنث بعد ذلك وان خرجت (قوله وقد سبق) حيث قال المراد مطلق الجواب اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق او الكل في الجزء (قوله زيادة معناه) يعني ان الاسم اذا كان مبنيا عن قصور وتبعية في معناه وفي بعض افراد ذلك المسمى نوع كمال واصالة فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد الكامل كلفظ الفاكهة على ما سياتي (قوله كما اذا حلف لا يأكل فاكهة لا يقع على العنب) حلف لا يأكل فاكهة لا يحنث عند اي حنيفة بأكل الرمان والعنب والرطب اذ لم ينو وقال لا يحنث نوى اولم ينو لان اسم الفاكهة مطلق والمطلق ينصرف الى الكامل منه وهذه الاشياء كاملة في معنى الفاكهة فينصرف اليها لان الفاكهة اسم ما ينوكل على سبيل التفكه وهو التتم وهذه الاشياء اكل ما يكون في ذلك فينصرف اليها ولا في حنيفة ان الفاكهة اسم لما ينوكل تابعا لا غير وهذه الاشياء ليست كذلك فلا تكون فاكهة اما الاولى فلان الفاكهة مأخوذة من التفكه وهو التتم والتفكه امر زائد على ما يقع به قوام البدن وهو الغذاء نصار تابعا واما الثانية فلان الرطب والعنب صالحان للغذاء وقد يقع بهما القوام لانه في بعض المواضع يكتفى بهما في الغذاء والرمان قد يقع به القوام لما فيه من معنى الادوية وهو قوت اذا ليس واذا كان كذلك كان فيها وصف زائد وهو الغذائية والاسم ناقص لدلالته في نفسه على التبعية مقيد في المعنى بكونه تابعا بالنظر الى اصل اللغة فلا يتناول ما هو كامل فان قيل ان الطرار يدخل تحت اسم السارق مع ان فيه زيادة اجيب بان الزيادة فيه مكمله لمعنى السرقة كالضرب والشم فانه مكملان لمعنى الايداء فثبت الحكم فيه بالدلالة بخلاف ما نحن فيه فان الزيادة فيه مغيرة لمعنى التبعية اذ الاصله تشافيا فلا يصلح الخاقها بالفاكهة قيل ان هذا اختلاف عصر وزمان لا اختلاف جهة وبرهان كانهم ما كانوا يبعدونها من الفواكه في زمانه ثم تغير العرف في زمانها وكذلك طريقة ابو حنيفة فيمن حلف لا يأكل اذا ما انه يقع على ما يقع الخبز فيصطغ

فان المرأة اذا ارادت الخروج فقال الزوج ان خرجت فانت طالق يجعل على الفور عرفا وان كان المعنى الحقيقي الخروج مطلقا (او شرعا) كما في التوكيل بالخصومة وقد سبق (وهي) اي القرينة هذا تقسيم للقرينة بوجه آخر (اما خارجة عن المتكلم والكلام) اي لا تكون امرا في المتكلم وصفة له ولا من جنس الكلام (كدلالة الحال في عين الفور) فانه ليست صفة للمتكلم ولا من جنس الكلام (او امر في المتكلم كقوله تعالى واستغفر من حرك من استطعت منهم يوسفك ودعائك الى الشرفان كون الامر تعالى وتقدس حكما يدل على انه لا يأمر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه لعلاقة ان الايجاب يقتضي تمكن الأمور من الفعل وقدرته عليه (او امر في الكلام فاما ذلك الامر (زيادة معناه) اي معنى ذلك الكلام (في بعض الافراد) فان بعض الافراد قد يكون اولي بالارادة من الآخر لاخصاص الآخر بزيادة ليست في الباقي كما اذا حلف لا يأكل فاكهة لا يقع على العنب زيادة خصوصية فيه



الخبيز به مثل الخبز والزيت واللبن ولا يقع على الجبن والبيض واللحم والسمك لأن  
الادام اسم للتابع فلا يتناول الاصل كالجبن واخواته وهذا لان اللحم والجبن  
ونحوهما يحمل مع الخبز ويقع عليها المضع والابتلاع قصدا فكان اصلا من  
هذا الوجه فلم يتناول الاسم القاصر التابع وهو الادام وقال محمد كل من اللحم  
والجبن والبيض ونحوها ادام لانه من الموادمة وهي الموافقة وكل ما يؤكل مع  
الخبز غالبا موافق له فيكون اداما فيجئ باكلها في لا يأكل اداما واثنا عشر  
مع ابي حنيفة في رواية ومع محمد في رواية (قوله اي قصان معنى ذلك الكلام)  
يعني ان الاسم اذا كان متبعا عن كمال في سماء لغة وفي بعض افراد ذلك المسمى نوع  
قصور فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد القاصر على عكس ما سبق  
كما اذا حلف كل مملوك في فهور فان لفظة مملوك تتناول الرقيق وام الولد والمدير  
لكمالها في الملك دون المكاتب لقصوره في الملك الا ان ينويه حتى يعتق رقيقه  
وام ولده ومديره ولا يعتق مكاتبه مالم ينو بخلاف لفظ الرقة في قوله فتحرير  
رقة فانه يتناول المكاتب حتى جاز اعتاقه عن الكفارة ولا يتناول المدير وام  
الولد حتى لا يجوز اعتاقهما عن الكفارة والاصل فيه ان الملك في المكاتب ناقص  
لكونه مملوكا رقة لا بد حتى لا يجوز له وطئ المكاتب ولا يفد نكاح المكاتب  
بنت مولاه بموت المولى لانها لم تملك المكاتب ارضا بموت ابيها فدل ان الملك فيه  
ناقص ولا يتناوله المملوك عند الاطلاق والرق فيه كامل ولهذا يقبل الفسخ  
ولو كان رقة المكاتب ناقصة بالكاتب لما قبل الفسخ كالمدير ومن هذا القبيل  
ما اذا حلف لا يأكل لحما ولا يئمه كان القياس ان يجئ بأكل لحم السمك كما هو  
مذهب مالك لانه لحم حقيقة ولهذا يصح نفيه عنه وقد سماه الله تعالى لحما  
في قوله لتأكلوا منه لحما طريا الا انه خص استحسانا لبعض الافراد كمالها  
فان لفظ اللحم يدل على القوة والكمال يقال الصمت الجراحة اذا قويت واشتدت  
وسمي اللحم بهذا الاسم لقوته باعتبار تولده من الدم الذي هو اقوى الاخلاط  
وليس للسمك دم والامعاء في الماء ولشرع الذبح فيه للحل لانه شرع لازالة  
الدماء المغسوخة فكان في لجته قصور من حيث معنى اللفظ والمطلق ينصرف  
الى الكمال اذا الناقص في المسمى في مقابلة الكامل بمنزلة المجاز من الحقيقة  
(قوله اي مضمونه وخواه) اي المخبر عنه قالوا ومن هذا القبيل قوله تعالى  
وما يستوي الاعمي والبصير لان ظاهره العموم لان الفعل يدل على المصدر لغة  
فصار تقديره وما يستوي استواء والتكرار في سياق النبي فم وقد سقط هذا

الظاهر

(قوله عليه السلام الاعمال بالنيات ورفع  
عن امتي الخطأ والتسيان) فان مضمون  
هذين الكلامين يدل عقلا على عدم ارادة  
الحقيقة اذ يحصل العمل بلانية والخطأ  
والتسيان يقعان منا والنبي عليه السلام  
معصوم من الكذب بل المراد والظاهر حكم  
الاعمال وحكم الخطأ والتسيان من قبيل  
قوله تعالى واسأل القرية والحكم وما في معناه  
كالاثر واللازم مشترك لفظيا بين ما يتعلق  
بالآخرة وهو الثواب في الاعمال المقترنة  
الى النية والاثم في الافعال المحترمة وبين  
ما يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكرامة  
والاساءة ونحو ذلك وما يتعلق بالآخرة  
ليس حكما للاعمال واثرها على مذهب اهل  
الحق خلافا للمعتزلة بل هي علامات محضة  
كما تقرر في موضعه فاطلاق الحكم وما في  
معناه عليه يكون بمعنى آخر بالضرورة  
ولامعنى للاشتراك اللفظي الا ذلك فاذا  
لا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلا  
المشترك لا عموم له واما عند الشافعي فلا  
مثل هذا المجاز عنده من قبيل مقتضى  
ولا عموم له بالاتفاق صرح به في الاحكام  
وغیره بل يجب حله على احدهما فحمله  
الشافعي على الثاني لوجهين

الظاهر وهو حقيقته بدلالة محل الكلام لان محله وهو المخبر عنه للاعني والبصير  
لا يقبل العموم لوجود المساواة في كثير من الصفات فوجب الاقتصاد على  
حكم خاص وهو ما دل عليه فحوى الكلام من نفي المساواة (قوله كقوله عليه  
السلام الاعمال بالنيات) اي مما تركت الحقيقة بدلالة محل الكلام قوله عليه  
السلام الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطأ والتسيان فان حقيقة الاول  
ان لا يوجد عمل بلانية لكونه معترفا بلام الاستغراق وحقيقة الثاني ان لا يوجد  
خطأ ولا تسيان لاسناد الارتفاع الى المحل بلام الجنس وقد تركت حقيقتهما  
بدلالة محل الكلام لانا نجد من اتقنا وجود العمل بلانية كالغسل والبيع  
والنكاح وغيرها والخطأ والتسيان واقعين منا كثيرا فلا واريده حقيقتهما لزم  
كذب النبي عليه السلام في اخباره والنبي عليه السلام معصوم من الكذب واريده  
بالاعمال والخطأ والتسيان حكمهما وموجبهما بطريق اطلاق اسم الشيء  
على موجب واثره او بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كما في  
واسأل القرية فكانت قال حكم الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطأ والتسيان  
والحكم نوعان احدهما حكم الآخرة وهو الثواب في الطاعات كالصلاة والصوم  
والاثم في الحرمات اي المعاصي والثاني حكم الدنيا وهو الجواز والفساد  
والكرامة والاساءة ونحوها ولفظ الحكم مشترك بين هذين النوعين اشتراكا لفظيا  
لانهما حقيقتان مختلفتان لان حكم الدنيا يستلزم وجود ركن العمل والشرط  
المعتبر شرعا وحكم الآخرة يستلزم صحة العزيمة وخلوص النية واختلاف اللوازم  
دليل على اختلاف اللزومات وهذا تفصيل ما ذكره الشارح بقوله وما يتعلق  
بالآخرة ليس حكما للاعمال واثرها على مذهب اهل الحق يعني ان ما يتعلق بالآخرة  
من الثواب والمآثم ليس حكما يترتب على الاعمال واثرها على مذهب  
اهل الحق بل محض فضل الله تعالى يترتب على خلوص النية وبصير علامة على  
وجود الاعمال ومن هنا ظهر سقوط ما قيل لان لم كون الحكم مشتركا لفظيا  
بل مشترك معنوي كالانسان فيتناول النوعين بالمعنى الشامل لهما اذ معنى  
الحكم هو الاثر الثابت بالشيء وذلك عام كالشيء ووجه السقوط ان ذلك انما  
يستقيم ان لو كان الحكم مقولا عليهما بالتواطئ وهو ممنوع لان حكم الدنيا  
وان كان اثرا تابعا لاعمال لازمالها لكن حكم الآخرة ليس كذلك عند اهل  
الحق بل هو محض فضل الله تعالى فلا يكون كليا متواطئا بل كل من النوعين  
حقيقتان مختلفتان فيكون لفظ الحكم مشتركا لفظيا بينهما فلا يجوز ارادتهما

(او قصانه) اي قصان معنى ذلك الكلام  
(فيه) اي في بعض الافراد فان بعض  
الافراد قد يكون اولى ايضا بالارادة من  
الآخر لا يختص بالآخر يتقصان ليس في  
الباقى كما اذا قال كل مملوك لي كذا حيث  
لا يقع على المكاتب فان الملك فيه ناقص  
(واما محل الكلام) اي مضمونه وخواه  
عطف على قوله فاما زيادة معناه



مع الا عند عدم عموم المشترك اللفظي - ولا عند الشافعي - لان مثل هذا المجاز عنده من قبيل مقتضى لا المحذوف ولا عموم للمقتضى بالاتفاق على ما ذكره الشارح لكن دعوى الاتفاق فيه ممنوع لان المشهور ان الشافعي - جوز عموم المقتضى كما صرح به في البرزوي وشروحه بل يجب حمله على احدهما فحمله الشافعي - على حكم الدنيا لوجهين الاول انه اقرب الى موافقة دلالة اللفظ على النقي لانه اذا قال لاصلاة الا بطهور ولا صوم الابنية من الليل ونحوه مما ينفي فيه الفعل فقد دل على نفس وجود الفعل دلالة مطابقة وعلى نفي صفاته من الصحة والجواز دلالة التزامية فاذا تعذر العمل فيه بالدلالة المطابقة لتعقها حيا تعين العمل بدلالة الالتزام اي نفي الصفات تقديرا للحقيقة بالدليل الحسي فحقا نحن فيه لما تعذر الحقيقة اعني اثبات حقيقة الفعل تعين العمل باثبات صفاته اعني الصحة والجواز الثاني انه اذا كان اللفظ قد دل على نفي الفعل وعدمه كما في لاصلاة ولا صوم الا بكذا يجب عند تعذر حمله على حقيقة حمله على اقرب المجازات الشبيهة بالحقيقة ولا يخفى ان مشابهة الفعل الذي ليس بصحيح ولا كامل للفعل المعدوم اكثر من مشابهة الفعل الذي نفي عنه احد الامرين دون الآخر له فكان الحمل عليه اولى وحله ابو حنيفة على الاول لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا قال في الاحكام المتبادر الى الفهم من نفي كل فعل كان متحقق الوجود انما هو نفي فائده وجدواه ولا فائدة اعظم من الثواب فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز الثاني انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون التوبة اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون التوبة كالبيع والنكاح فان قيل هذا مشترك الا لزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب قلنا لا حاجة اليه بعد ان يراد ثواب الاعمال بالتوبة بخلاف ارادتهم جواز الاعمال بالنيات حيث يخرج عنه مثل البيع وغيره وكذا الحكم المتقدم في الحديث الثاني وما في معناه مشترك بين المراجعة الاخوية والعقوبة الدنيوية

تعذر

تعذر الحقيقة واتقى العرف الشرعي - في نفي الصحة واللغو - في نفي الكمال والثواب فالحمل على نفي الصحة اولى من الحمل على نفي الثواب لكونه اقرب الى الحقيقة وفيه ان هذا ينزع الى اثبات اللغة بالقياس وحله ابو حنيفة على حكم الآخرة لوجهين الاول ان الثواب ثابت بالاتفاق لان المتبادر الى الفهم من نفي كل فعل كان متحقق الوجود انما هو نفي فائده ولا فائدة اعظم من الثواب فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز واللازم باطل فكذا الملزم وفيه بحث اما لو افلأنا يرجع الى دعوى العرف اللغوي في تقدير الفائدة في مقام نفي الفعل والنقص لا يسلمه فلا يكون ملزوما له واما ثانيا فلأنا لا يلزم من تباعد نفي الفائدة في مواضع نفي الفعل كما في نحو لاصلاة الا بطهور تباعده في موضع اثبات كافيما نحن فيه والقياس على مواضع النفي يفضي الى اثبات اللغة بالقياس قال صاحب التوضيح في تعليقه ان الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون التوبة فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز واعتراض عليه التفاضل باننا سلمنا ان الثواب ثابت بالتوبة وغير ثابت بدونها بالاتفاق ~~لكن~~ لان ذلك يستلزم كونه مرادا بالاتفاق لان موافقة الحكم للدليل وجودا وعدمه لا تقتضي ارادة الحكم من الدليل وثبوته به حتى يلزم عموم المشترك او المجاز في الارادة مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء وان كان الحكم بالجمعية ثابتا لمعانيها اذ لا يلزم من ثبوت الحكم بالجمعية على معانيها كلها ارادة كل من معانيها من لفظ الجسم حتى يلزم عموم المشترك اقول هذا مبني على ان دلالة اللفظ كافية في الحكم بلا حاجة الى ارادة الحاكم المحكوم عليه والا فلا الوجه الثاني انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون التوبة بخلاف الحمل على الصحة قائم قد ~~تكون~~ بدون التوبة كالبيع والنكاح والطلاق فيحتاج الى التخصيص بان يقال صحة الاعمال بالتوبة الا البيع والنكاح والطلاق ونحوها واعتراض عليه بانه مشترك الا لزام اذ لا بد عندكم ايضا من تخصيص الاعمال بالاعمال التي هي محل الثواب واجيب بانه لا حاجة اليه بعد ان يراد به الثواب بخلاف ارادة الصحة فانه يحتاج فيه الى التخصيص ( قوله والا قول مراد بالاتفاق فلا يراد الثاني ) فان قيل لو كان المراد حكم الآخرة لا غير لم يكن لقوله من امتي فائدة لان عدم المراجعة في الآخرة يعم جميع الامم اذ لا يجوز في الحكمة تعذيبهم قلنا ذلك مذهب المعتزلة فاما عند اهل السنة فهي جائزة في الحكمة بدليل قوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا فلو لم يكن الخطأ والنسيان

١١٧ ز ل

فلا يجوز ارادتهما جميعا لما سبق والا قول مراد بالاتفاق فلا يراد الثاني والا لزم عموم فلا يجوز الاستدلال بالحديث الاول على اشتراط التوبة في الوضوء وبالثاني على عدم فساد الصلاة بالكلام نابيا وعلى عدم فساد الصوم بالاكل خائفا كما ذهب اليه الشافعي هكذا يجب ان يعلم هذا التمام حتى يتخلص عن الشبهة والا وهام



(قيل و) من هذا القبيل (مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم) اي كل ما اضيف فيه الحرمة الى العين كحرمة الامهات وحرمة الميتة والخمر والخنزير فان بعض العلماء على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال وبعضهم على انه من حذف المضاف فان نفس مضمون الكلام يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة لان المحل والحرمة من عوارض الافعال لا الذوات (والصحيح) الذي عليه المحققون (انه حقيقة) لان الحرام نوعان نوع يكون منشأ حرمة عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه ونوع يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملكا لغيره فالأكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للأكل في الجملة بان يأكله ماله او يأذن لغيره بخلاف الأول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج أولا من قبول الفعل ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كأنه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل الحلال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فعناء ان الميتة منشأ

لحرمة اكلها فاذا قلنا خمر الغير حرام فعناء ان اكله حرام باحد الاعتبارين

في ان لفظ

في ان لفظ التحريم المضاف الى الاعيان هل هو حقيقة او مجاز واما اقامة العين مقام الفعل لافادة تأكيد التحريم او لكون الفعل منسوخا بخروج المحل عن صلاحية ذلك او للدلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كأنه الحرام نفسه فهو شئ آخر غير محل النزاع والحاصل ان التحريم والتحليل اذا اضيفا الى الفعل يكون حقيقة في الحرام لعينه ولغيره واذا اضيفا الى العين يكون حقيقة في الحرام لعينه على الصحيح ومجازا عند بعض ومجازا بالاتفاق في الحرام لغيره هذه طريقة بعض المحققين ولهم فيه وجهان آخران سيأتي بيانهما في باب الاحكام واما الجواب عن قول من قال انه مجمل فهو ان المجمل ما اشتبه مراده فلا يدرك بنفس العبارة وكل من يسمع قوله حرمت عليكم امهاتكم فهم ان المقصود تحريم الفعل فلا يكون مجازا غايته ان لا يفهم منه ان حرمة الفعل باقامة العين مقامه وذلك لا يستلزم كونه مجازا لان تعيين الطريق غير معتبر فلا يضرب كونه مجازا ليعرفه الاقليل من ذوي الافهام (قوله ثم الحقيقة اه) اعلم ان المجاز يحتاج الى المستعار منه وهو الهيكل المخصوص للانسان والى المستعار له وهو الانسان الشجاع والى المستعار وهو لفظ الاسد والى العلاقة وهي الشجاعة والى القرينة الصارفة والى الامر الداعي الى المجاز ولما ذكرنا الخس الاول شرع في بيان السادس (قوله فان لفظ الحقيقة قد يكون وحنيا) انما عدل عما في التوضيح من قوله ركيكا اشارة الى ان العذب انما يقابله الوحشي لا الركيك كذا في التلويح لكنه قيل ان الوحشي مقابل للمستعمل لا للعذب بل عذوبة اللفظ هي السلاسة التي تقابل بالركاكة (قوله من المقابلة والمطابقة) قال الفاضل الشريف بيان المحسنات المعنوية بالمطابقة والمقابلة ليس كما ينبغي لان كلام المصنف في الدواعي اللفظية وهما من المحسنات المعنوية واجيب بان الدواعي اللفظية يجوز ان تتناول المحسنات المعنوية فانك اذا قلت اتخذت للاشبه ادهم حصل الطباق بحسب دلالة لفظ ادهم ولوقت قيدا لقات الطباق (قوله لان ذكر المزوم بينه اه) قيل لقائل ان يقول الترجيح يكون الدعوى في صورة المجاز بينه دون الحقيقة غير صحيح لان اللفظ مزوم لمعناه ولانه لو صح هذا لكان ينبغي ان يتأكد هذا المعنى عند تعدد مراتب المزوم واللازم باطل بالاتفاق واجيب عن الثاني بان المزوم حيثئذ واحد لا غير (قوله او تلتطف الكلام) هذا من الدواعي المعنوية وهو معطوف على قوله اختصاص لفظه على ما صرح في التوضيح وفيه اشارة الى انه داعي مقابل للاختصاصين المذكورين

ثم الحقيقة لما كانت اصلا لا يبدل عنه الاداعي اراد ان يبينه فقال (الداعي اليه) اي الى المجاز (اما) لفظي وهو (اختصاص لفظه بالعذوبة) فان لفظ الحقيقة قد يكون وحنيا ينفر الطبع منه كلفظ الخنفيق مثلا ولفظ المجاز وهو الداهية عذب لا تنافيه (او الوزن) عطف على العذوبة فان لفظ الحقيقة قد يكون بحيث اذا استعمل لا يكون الكلام موزونا بخلاف لفظ المجاز (او المحسنات البدعية) من المقابلة والمطابقة والتخسيس والترصيع وغير ذلك فان كلامها قد يتأتى بالمجاز دون الحقيقة (واما) معنوي وهو اختصاص (معناه بالتعظيم) كاستعارة لفظ ابى حنيفة (رجل عالم) (او التحقير) كاستعارة الهيج وهو الذباب الصغير للجاهل (او الترغيب) كاستعارة ماء الحياة لبض المشروبات لترغيب السامع (او التنفير) كاستعارة السم لبعض المطعومات ليتنفر السامع (او زيادة البيان) فان قولك رأيت اسدا ابيز في الدلالة على الشجاعة من قولك رأيت شجاعا لان ذكر المزوم بينه على وجود اللازم وفي المجاز اطلق اسم المزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى بالبيئة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بيئة (او تلتطف الكلام) كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لنعيم فيه جرم وقد فيدل على تخيلية وزيادة شوق الى ادراكه معناه فيوجب سرعة التفهم (او مطابقة تمام المراد) المراد هو الخاصية والمزية التي تفاد بالكلام وتقام المراد كيفية افادته بتراكيب مختلفة الدلالة عليه في مراتب الوضوح ولا خفاء في انه لا يمكن بالدلالات الوضعية



الى هنا كل الجزء الاول من حاشية العلامة الازميري  
على شرح مرعاة الوصول • المسمى بمرآة  
الاصول • وبليه الجزء الثاني منها وهو  
مبدوء بقوله يتوقف شطر من المسائل  
الفقهية عليها الخ وكان تمام  
طبعه في دار الطباعة  
الباهرة

الكائن في يولاق مصر القاهرة • لسلخ شهر ربيع الآخر • ١٢٦٢ سنة من هجرة خاتم  
الرسول ذوى المقار • صلى الله وسلم عليه وعلى آله • واصحابه المكملين بكمال

والالتقاط الحقيقة لتساويها في الدلالة عند  
العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن  
بالدلالات العقلية والالتقاط المجازية  
لاختلاف مراتب الزوم في الوضوح واللفظ  
فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتأدية المعنى  
بالعبارات المختلفة في الوضوح يعدل عن  
الحقيقة الى المجاز لتيسر ذلك